GN
1
.R5X
MAA

SMITHSONIAN
OCT. 1985
LIBRARY

GN
1
.R5X
AFA

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE

PUBLIÉE PAR

L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Nos. 7-12 JUILLET-DÉCEMBRE 1914

SOMMAIRE

Pages.

ACTES 37

ROBERT (G.). — Notes d'ethnographie indo-chinoise (3 fig.) 223

CHÉRUY (P.). — Notes sur les Agni de l'Indénié (suite et fin) 227

MENANT (D.). — Une évolution sociale chez les Parsis (suite et fin) 235

DUPUIS-YAKOUBA (A.). — Notes sur Tombouctou. (Vie journalière, habillement, mobilier) (11 fig.) 248

HERBER (Dr J.). — Les tatouages des prostituées marocaines (31 fig.) 264

Analyses et Notices 274

Table des matières du Tome V (1914) 281

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, VIe

1919

BUREAU DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Président : M. HENRI CORDIER, Membre de l'Institut, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Professeur à l'École des Langues Orientales.
Vice-Président : M. M. DELAFOSSE, Administrateur en chef des Colonies, Chef du Service des Affaires Civiles au Gouvernement général de l'Afrique Occidentale Française, Dakar (Sénégal).
Secrétaire Général : M. X.
Directeur des Publications : M. A. VAN GENNEP, fondateur de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie,** ancien professeur d'Ethnographie à l'Université de Neuchâtel (Suisse).
Trésorier intérimaire : Librairie E. LEROUX.

SECTIONS D'ÉTUDES

Afrique occidentale. — *Président :* M. MAURICE DELAFOSSE.
Asie antérieure. — *Président :* M. J. DE MORGAN.
Amérique. — *Président :* M. le Dr CAPITAN.
Empire russe. — *Président :* M. X.
Indochine. — *Président :* M. le Dr J. HARMAND.
Tibet et populations tibéto-birmanes. — *Président :* M. J. BACOT.
Art préhistorique. — *Président :* M. HENRI BREUIL.
Folk-Lore européen. — *Président :* M. A. VAN GENNEP.

COMMISSION DE COMPTABILITÉ

MM. C. RACINET, G. REGELSPERGER.

Pour devenir membre de la Société, il suffit d'être présenté par deux membres et de verser une cotisation annuelle de 25 francs qui donne droit au service de la *Revue*, permet d'assister aux réunions mensuelles de l'Institut, etc. Cette cotisation peut être rachetée moyennant le versement, une fois pour toutes, de la somme de trois cents francs (art. 3 des Statuts). Si le demandeur désire user de cette faculté, il est prié de l'indiquer.

Toutefois, cette faculté n'est pas accordée aux établissements souscripteurs tels que Sociétés, Bibliothèques, Musées, etc., et, en général, à tout corps moral ou groupement à durée illimitée.

Afin d'éviter les frais de recouvrement, MM. les membres sont priés d'adresser directement leurs cotisations en mandat-poste, bon de poste ou chèque au Trésorier intérimaire, M. E. LEROUX, 28, rue Bonaparte, Paris (VIe).

Pour tous les renseignements, s'adresser provisoirement au Directeur des publications.

Prière d'envoyer tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (manuscrits, etc.), à M. A. VAN GENNEP, 116, Grande Rue, Bourg-la-Reine (Seine); et les revues d'échange, ouvrages pour comptes-rendus, etc., au nom de la *Revue*, à la librairie Ernest LEROUX, 28, rue Bonaparte.

Seuls les membres de l'Institut Ethnographique peuvent acquérir les tomes I et II de la *Revue* à la librairie LEROUX, avec une réduction de 50 o/o sur le prix de l'abonnement.

Abonnements : Paris, 25 fr. — Union postale, 27 fr.

INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL
DE PARIS

ACTES[1]

Réunion mensuelle du samedi 9 mai 1914.

Etaient présents : MM. Aujas, J. Bacot, Henri Cordier, membre de l'Institut, président, M. Delafosse, J. Deniker, capitaine Derendinger, E. Guimet, E. Leroux, de Malibran, de Paniagua, comte M. de Périgny, G. Regelsperger, et un certain nombre d'invités, parmi lesquels Madame Bonnel de Mézières, femme de l'explorateur, accompagnée de son fils et de sa fille, M. Bonnel de Mézières frère, le commandant et Madame Barbecot, etc.

M. E. Guimet rappelle les origines du Musée qui porte son nom et fut jadis créé à Lyon, puis transporté à Paris. En présence de son développement, il a dû installer à Lyon de nouvelles collections, puis à Bordeaux et au Havre. Il offre ensuite à la Bibliothèque de l'Institut Ethnographique différents ouvrages de haute valeur, parmi lesquels les « Portraits d'Antinoé », qui contient, avec d'admirables illustrations en couleur, la description et l'étude des principales découvertes faites à Antinoé et conservées à Paris au Musée Guimet.

M. H. Cordier remercie vivement M. E. Guimet de ces dons, au nom de la Société.

M. L. Aujas expose ensuite ses *Remarques sur quelques étymologies de noms de lieux géographiques à Mayotte.* Il montre dans cette communication que Mayotte, tandis que les autres Comores étaient exclusivement colonisées par les Arabes, reçut aussi des éléments nègres africains et des éléments malgaches. Ces derniers ont même prédominé aux XVIIe et XVIIIe siècles et au début du XIXe, pour diminuer ensuite.

Il étudie alors un certain nombre de noms de lieux géographiques et y retrouve, dans la partie septentrionale et centrale de l'île, une influence très nette des dialectes bantous, tandis que dans le sud les étymologies sont malgaches. Il en conclut que les deux grands courants d'immigration venus de l'est et de l'ouest à Mayotte aux différentes époques ont exercé là leur influence. Les arabo-africains ont laissé la trace la plus profonde, car la majorité des autres se sont laissé absorber, mais non sans laisser dans le dialecte du pays, le *Mahori*, de nombreux mots malgaches, sakalaves ou betsimisaraka, bien que l'écriture soit restée arabe.

(1) Le manuscrit, envoyé fin juillet 1914, avait été égaré par la poste et n'est parvenu au Directeur des publications qu'au milieu de 1915.

SMITHSONIAN LIBRARY

M. J. Deniker discute ensuite avec M. Aujas sur le partage à faire entre les éléments sakalaves et bantous.

Notre vice-président, M. M. Delafosse, communique une note sur de nouvelles découvertes de M. Bonnel de Mézières. Il s'agit des ruines de Ghâna ou Ghânata, situées à l'ouest de Tombouctou.

M. Delafosse rappelle d'abord tous les textes qu'il a savamment recherchés, traduits, discutés et analysés et qui lui ont permis d'assigner à la ville de Ghâna, qui disparut au milieu du XIIIe siècle, un emplacement voisin de Néma.

En possession de ces données, M. Bonnel de Mézières vient de retrouver de nombreux vestiges de Ghâna et des ruines abondantes ainsi que des poteries anciennes à Koumbi, entre Néma et Bollé. Il se propose d'organiser des fouilles e de faire une étude complète de cette ville qui connut jadis des siècles de splendeur.

Réunion mensuelle du samedi 13 juin 1914.

Etaient présents : MM. J. Bacot, Henri Cordier, membre de l'Institut, président, M. Delafosse, le général Lebon, L. de Malibran, L. Raveneau, et un certain nombre d'invités, parmi lesquels M. Charles-Eudes Bonin, consul de France; le commandant et Madame Barbecot, etc. — S'étaient excusés : MM. L. Aujas, le lieutenant-colonel d'Ollone, G. Regelsperger.

Cette réunion fut tout entière réservée aux communications de M. J. Bacot, de retour depuis peu de temps de Darjeeling où il a complété les études commencées au cours de ses différénts voyages d'exploration au Thibet et réuni des collections de la plus haute valeur et pour ainsi dire uniques sur la littérature thibétaine.

M. J. Bacot offre d'abord à la Bibliothèque de l'Institut Ethnographique et dépose au Bureau le volume qu'il a publié à la fin de l'année passée sur les « Mô-So » et que notre éminent collègue M. Ed. Chavannes, membre de l'Institut, a fait suivre des documents historiques et géographiques relatifs à Li-Kiang. Nous ne reviendrons pas sur cet ouvrage, qui a paru sous les auspices de l'Institut ethnographique et a déjà été mentionné à ce titre. MM. Bacot et Chavannes ont donné, dans ce volume, un document de premier ordre à la science ethnographique, établi avec une méthode sûre, un soin extrême, et un luxe d'illustration extraordinaire. M. H. Cordier, au nom de l'Institut Ethnographique, félicite MM. Bacot et Chavannes et leur adresse ses plus vifs remerciements, non sans avoir fait remarquer que M. Bonin, présent à la réunion, a lui-même contribué jadis à l'étude des Mô-So.

M. J. Bacot communique ensuite une étude très approfondie sur *le théâtre tibétain*.

Le théâtre tibétain est religieux et légendaire. Son répertoire, très restreint, se compose d'environ douze mystères bouddhiques. Les uns sont tirés des fables indiennes, surtout des Jatâkas ; les autres de l'histoire et de l'hagiographie tibétaine. Ces mystères sont joués dans les monastères, sur le parois des temples. Les acteurs sont des moines quelquefois secondés par des professionnels laïques.

Le drame lui-même est composé de récit et de dialogue. Le récit, ainsi que le prologue, est dit par un récitant. Celui-ci représente un brahmane pour les pièces

tirées de la tradition indienne et, pour les pièces purement tibétaines, le récitant est un personnage spécial appelé *chasseur*. Les *chasseurs* sont assez nombreux ; ils forment un chœur en même temps qu'un corps de ballet ; ils dansent et jouent les utilités. Ils portent un masque uniforme, bleu, triangulaire et entouré de poils de bête fauve. Quand le récit, entre deux dialogues, est court, il n'est pas dit par le récitant mais indique les jeux de scène. Tandis que le récit est en prose, le dialogue est en vers de neuf syllabes. Il est tantôt parlé, tantôt chanté.

Quelques-uns des mystères tibétains existent en exemplaires imprimés. La plupart ne sont que manuscrits. Leur format est petit pour que ceux des acteurs qui ne savent pas leurs rôles puissent les lire aisément.

M. J. Bacot lit en séance le résumé et des extraits de la pièce tibétaine *Djrsabzangmo*, et de *Drimedkunldan* (*Vessantara Jatâka*). La première est l'histoire de la princesse Djrsabzangmo, incarnation d'une Tara, persécutée par la reine Hachang, ogresse et incarnation d'un démon. La seconde, histoire du prince Drimedkunldan qui a la passion de la charité. Son père, le roi de Béta, l'envoie en exil pour le punir d'avoir donné à un mendiant le joyau miraculeux qui réalise tous les désirs. Sur le chemin de l'exil il donne en aumône ses propres enfants, sa femme et ses yeux à un aveugle.

Ces deux pièces, où abondent des traits d'une profonde naïveté, sont empreintes d'un sentiment et d'une poésie qui ont vivement frappé tous les auditeurs.

Conférences de l'Institut Ethnographique

Le samedi 23 mai 1914, dans la salle de la Société de Géographie, a eu lieu une conférence publique sur « Les Tribus indiennes de Costa-Rica », faite par M. le comte Maurice de Périgny, chargé de mission de l'Institut Ethnographique.

Aux côtés du président, M. Henri Cordier, membre de l'Institut, avaient pris place au bureau MM. le marquis M. de Peralta, ministre de Costa-Rica ; le Dr G. Guerrero, ministre de Salvador ; M. D. Pector, consul général de Honduras ; M. Lardizabal, consul général et chargé d'affaires de Guatemala ; M. S. Alvarado-Matarrita, consul général de Costa-Rica ; M. C. Chamorro-Bénard, consul général de Nicaragua, et le secrétaire général. Sur l'estrade se trouvaient M. le général Lebon, M. E. Leroux, M. le gouverneur Pavie, M. G. Regelsperger, etc. Dans l'assistance on remarquait de nombreuses notabilités de la colonie américaine de Paris.

Après avoir remercié les ministres et consuls qui ont bien voulu honorer cette soirée de leur présence, M. H. Cordier présente le conférencier et lui donne la parole. Le compte rendu *in extenso* de cette conférence paraîtra dans la *Revue*.

Le mercredi 17 juin 1914, également dans la salle de la Société de Géographie, M. Jean Bouchot, qui s'est adonné à l'étude de la Finlande, a fait une conférence publique sur « La race finnoise et sa culture ».

M. H. Cordier, malheureusement souffrant, n'avait pu présider cette réunion et fut remplacé par notre éminent vice-président, M. M. Delafosse, auprès de qui se groupèrent au bureau M. Arthur Langfors, professeur à l'Université d'Helsingfors, M. Paul Verrier, chargé de cours de langues scandinaves à la Sorbonne, et le secrétaire général. Sur l'estrade, MM. L. Aujas, E. Leroux, etc.

M. M. Delafosse présente M. J. Bouchot, qui, après avoir passé à l'École des

Chartes et à la Bibliothèque nationale, s'est consacré à la réhabilitation de la littéoature et de la civilisation des Finnois. Avec beaucoup de force et de sentiment, il retrace l'histoire de la race finnoise, rappelle le souvenir de ceux de ses savants qui ont réuni au siècle dernier les débris épars de ses légendes et de ses poèmes et en ont constitué un monument littéraire qui ne peut plus tomber dans l'oubli. Il nous montre enfin cette race tous les jours plus ardente à reconquérir la place qui lui appartient parmi les peuples cultivés.

Le secrétaire général,
G. DE MALIBRAN.

NOTES D'ETHNOGRAPHIE INDO-CHINOISE

Par M. le lieutenant G. Robert (Hoang Su Phi).

I

Technique indigène chez les Noung, Tho et Meo.

Dans une récente tournée au village méo du Tien Tchou Ping, habité par des Hoa méo (méo fleuris) j'ai trouvé un appareil à embobiner le fil, soit coton, soit chanvre, remarquable à plusieurs points de vue. Toutefois, avant de le décrire, il m'a paru intéressant de rappeler les appareils similaires en usage chez les Noung et chez les Tho, en insistant sur des détails de construction particuliers, qui feront ressortir les perfectionnements de l'appareil meo, alors cependant que les Tho et les Noung semblent plus civilisés et plus perfectionnés que les Méo.

Thos-Noungs. — Cet appareil a pour but d'enrouler le fil sur de petits bâtonnets, afin de former les bobines qui seront enfermées dans les navettes, pour le tissage. Il présente plusieurs variétés. Le principe en est le suivant : une roue assez grande, de 0,40 de diam. environ, mue à la main (avec une manivelle) communique ce mouvement par l'intermédiaire d'une ficelle, à la baguette autour de laquelle s'enroulera le fil. La différence de diamètre entre la roue et l'axe de la bobine rend la rotation de celle-ci très rapide. Les points à remarquer sont les suivants (fig. 1) :

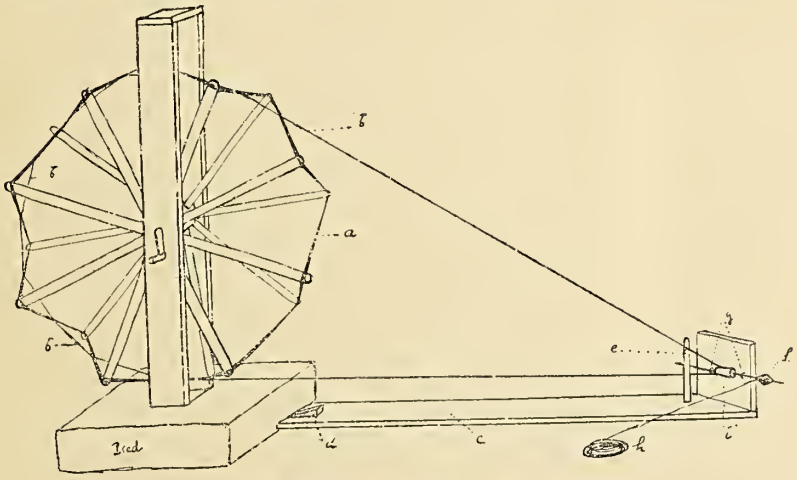


Fig. 1. Appareil tho-noung.

a. Tresse en étoffe joignant les extrémités de deux rayons.
b. Fil servant à transmettre la rotation.
c. Planchette support pouvant se fixer plus ou moins loin dans le pied et maintenu en position par le coin *d*.
d. Coin.
e. Languette de part et d'autre de laquelle passe le fil de transmission qui ne peut ainsi se déplacer et quitter le cylindre *i*.
f. Bobine où s'enroule le fil de l'écheveau *h*.
g. Brides en cuir maintenant l'axe de la bobine et du cylindre.

La roue est formée de deux séries de huit rais en bambou chacune, montées sur le même moyeu, à 0,15 d'intervalle environ, les rayons de l'une des séries

étant décalés de 1/16 de tour sur ceux de l'autre. L'extrémité de chaque rayon est reliée aux extrémités des rayons précédant et suivant, par des brides en cuir et étoffe. On obtient ainsi une surface approchant celle d'un cylindre, dont le milieu est d'un diamètre légèrement inférieur à celui des deux grands cercles de bases, par suite de la non-tension absolue des petites brides, ce qui a pour effet de maintenir la ficelle de transmission au milieu.

De plus, ces brides légèrement élastiques contribuent à la tension automatique de ladite ficelle et remédient ainsi au défaut de centrage de la roue.

Dans un modèle, la bobine est placée au-dessus de la roue motrice et le fil de transmission fait un tour sur l'axe de la roue.

Dans un autre modèle, la bobine est placée sur une pièce de bois dont l'éloignement de la roue motrice est réglable au moyen d'un coin, ce qui permet d'assurer grosso-modo au fil de transmission la tension voulue, cette tension étant mise au point par l'élasticité de la roue. Il faut en effet remarquer que dans ces climats chauds et humides, les fils varient constamment de longueur. Enfin l'axe de la bobine est maintenu, non par deux chappes en bois, mais par deux brides en cuir, ce qui ajoute à l'élasticité du tout. Une tige de bambou, de part et d'autre de laquelle passe la ficelle de transmission, empêche celle-ci de dérailler et de quitter le petit cylindre en bois qui est fixé sur l'axe de la bobine (fig. 2).

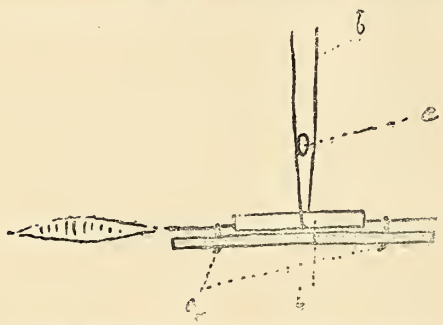


Fig. 2. Maintien de la bobine *i*; *g*, brides de cuir.

Méo. — Le méo a trouvé mieux. Nous allons voir dans son appareil : 1° Le mouvement donné avec les pieds, 2° l'embobinage de quatre bobines à la fois, 3° la courroie de transmission.

L'appareil (fig. 3) se compose d'une roue motrice R en bois et bambou avec 4 rais et percés d'un trou T vers la jante. Au-dessus, sur une circonférence excentrique à celle de la roue, se trouvent deux flasques en bois B et B', conjugués. L'un B' présente quatre échancrures e auxquelles correspondent, dans B, quatre trous t. Dans chacune de ces échancures repose un axe en bambou dont l'extrémité passe dans le trou de B correspondant. La partie entre flasques présente une partie plus épaisse, formée d'un tube de bambou, de 0,015 de diam. environ. L'extrémité qui dépasse l'échancrure sert à embobiner le fil (c). Une courroie D en cuir fait le tour de la roue motrice et vient passer sur les axes des quatres bobines.

La roue motrice tournant, la courroie par frottement, fera tourner les quatre bobines à la fois et ce, d'autant plus vite que la différence entre les diamètres de la roue, 0 m. 50, et celui des bobines, sera plus grande.

La roue est mue au moyen des pieds. Un bambou E de 2 m. de long, pénètre par une de ses extrémités dans le trou pratiqué dans un des rais de la roue motrice. A 0 m. 40 environ de l'autre extrémité, ce bambou est percé d'une ouverture O par laquelle il est suspendu à une fourche de bois G. La méote, assise sur un banc un peu élevé, appuie ses pieds de part et d'autre de la fourche sur le bambou et lui imprime un mouvement de rotation et de pivotement autour de l'axe formé par la fourche. Le bambou décrit la génératrice d'un cône double dont le sommet est en O. L'extrémité engagée dans le rayon de la roue fait tourner celle-ci. La roue tourne, les bobines ronflent, et les 4 bobines s'enroulent, le fil venant de 4 écheveaux posés à terre (H). La femme d'une main

tient les fils en M, de l'autre M', au moyen d'une baguette, fait s'enrouler les fils à tel ou tel endroit des bobines.

La roue R faisant environ deux tours par seconde, et le rapport des diamètres

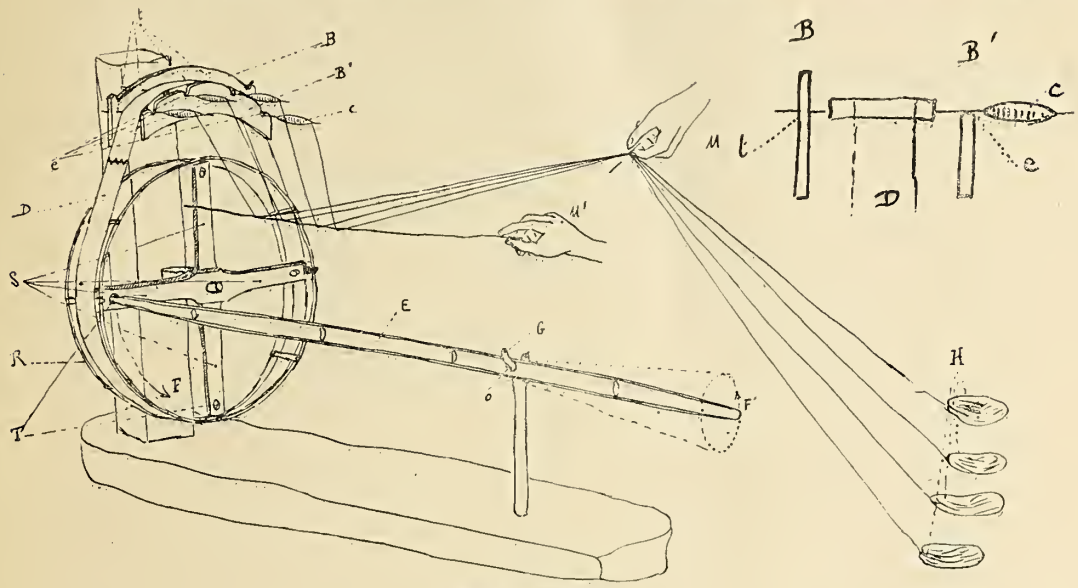


Fig. 3. Appareil Méo.

de cette roue et des bobines étant environ 33, les bobines font 66 tours à la seconde, ce qui n'est pas si mal pour des bobines méo et de plus, quatre travaillent à la fois. Il faut remarquer que la nécessité d'avoir une des faces de la roue dégagée de tout support, pour laisser le libre parcours à la bielle de bambou, a obligé à fixer le moyeu de la roue R d'un seul côté, ce qui est une complication, mais nécessaire.

II

Fête du Génie Meï You chez les Lati.

La fête du génie Meï You (lati) appelé Hoang Nieou Chan en chinois, (litt : génie du bœuf.) en tho, Mo Pou, et dont j'ai parlé dans ma monographie des Lati, a lieu deux fois par an, au 3e et au 12e mois. Le jour en est variable ; suivant les villages et suivant que le sorcier est disponible ou non, la fête a lieu plus ou moins tard.

En 1913, au 12e mois de l'année indigène, la fête eut lieu le 25, (soit le 31 janvier), au village de Man P'ang, près de Man Meï. Me sachant désireux d'y assister, comme j'avais assisté l'année précédente à la fête du génie Mou Ssou, les notables m'invitèrent et je dus, non pas seulement y aller en spectateur mais, sur leurs instances, y prendre part, au grand détriment de mon estomac.

La cérémonie a lieu dans une maison, en l'espèce celle du pin t'ao (chef de village) de Man P'ang. Le sorcier et son aide se placent le dos à la cloison et les assistants alignent devant lui sept petites corbeilles contenant par moitié des rats et des pies grièches (en tho : tou hoa mè). Ces animaux, tués au courant de

l'année, ou même depuis plus longtemps, sont simplement vidés puis boucanés au-dessus du foyer. Ce sont les mêmes qui resservent chaque fois. Avant la cérémonie, et après, on les lave soigneusement à l'eau chaude et on en prend le nombre voulu, sept par panier. On aligne de même sept jarres d'alcool et sept pains de riz, sur des feuilles de bananier.

Tous ceux qui doivent prendre prendre part à la cérémonie s'étant assis à droite et à gauche du sorcier, une tasse à la main (les cornes de buffles ne servent aux libations que pour les cérémonies des ancêtres), le sorcier entame, en langue lati, de longues psalmodies, tantôt seul, tantôt soutenu par son aide en précipitant le débit de plus en plus et en précipitant aussi, à chaque pause, les rasades d'alcool, en quoi il est imité par tous. Après une heure environ de cet exercice, un des assistants est pris d'une sorte de crise nerveuse, et sursaute sur ses talons (il est accroupi en tailleur) les yeux hagards. Quelques tasses d'alcool et le plein air le remettent d'aplomb. Le même fait se reproduit successivement deux et trois fois, résultat de l'étourdissement causé par les litanies bourdonnées de plus en plus vite, par l'acool et la tension nerveuse, le sorcier y voit la manifestation du génie et semble ravi. Quand à moi, je bénis ledit génie d'avoir fait construire les cases lati sur pilotis ce qui me permit de verser sans être vu, la majeure partie de mon alcool à travers les bambous du plancher, sur le museau d'un buffle attaché sous la maison.

Les incantations terminées, ce qui dura deux heures, le sorcier et les assistants piquèrent des grains de riz sur leurs couteaux, les avalèrent, et la même cérémonie recommença, le sorcier, resté seul avec son aide, tournant le dos au milieu de la case, c'est-à-dire assis face à la cloison. Après quoi, les rats et pies grièches, dûment lavés, furent replacés au-dessus du foyer pour attendre dans l'abri de la fumée la cérémonie de l'année suivante.

Le chef de village et le sorcier ont donné les explications suivantes. Le génie Meï You préside aux récoltes et à la pêche. Les rats et les oiseaux lui sont offerts afin qu'il détourne ces animaux des récoltes.

A la fête du 3e mois, les sept corbeilles sont remplies de poissons (sept poissons par corbeille) afin d'obtenir une pêche abondante. Impossible d'avoir un renseignement sur la signification de ce nombre de sept paniers, sept rats, etc... Les prières sont répétées d'abord tourné vers les assistants puis en regardant la cloison de la case, pour le génie la première fois, pour ses serviteurs la seconde. Les femmes n'assistent pas à la cérémonie. Enfin, comme je l'ai dit plus haut, les prières sont récitées en langue lati, ce qui est à noter.

NOTES SUR LES AGNI DE L'INDÉNIÉ

Par M. P. Chéruy (Côte d'Ivoire) (*fin*).

II. — LES INSIGNES DU POUVOIR ET LES CÉRÉMONIES ROYALES

Les récits des Agni ne relatent pas les hauts faits guerriers des rois. Les traditions ne rapportent que la fuite éperdue des tribus devant les Asanti vainqueurs, les longues journées de famine dans les pays nouveaux et la vie précaire dans les campements installés à la hâte sous la menace de l'arrivée des troupes victorieuses. La légende a gardé le nom de l'un de ces villages de la période de misère : Edi a kanza : le lieu où l'on mange sa barbe.

Lors du départ de l'Añuañua (région de Coumassie) les fuyards se placèrent sous les ordres de leurs chefs naturels, vassaux des rois de Coumassie. Leur autorité fut réelle aux jours de danger et de misère, alors que les vaincus éprouvaient la nécessité de se grouper pour faire face au mauvais destin. Lorsque la tranquillité revint, la nature même du pays obligeant aux actes isolés et ne permettant point les groupements durables pour la guerre ou les travaux indispensables à une réunion d'hommes nombreux, les familles se dispersèrent, échappant au pouvoir du chef de tribu. L'autorité du souverain finit par n'être plus que nominale et seul persista le respect dû aux descendants des chefs de migrations.

De leur pays d'origine les chefs conservèrent pieusement les emblèmes du pouvoir : la chaise, le sabre, la canne, le tambour de guerre et les olifants ; le rite des cérémonies royales de l'investiture et des funérailles ; la pompe des réceptions.

Insignes du pouvoir. — Les insignes de la royauté, légués par les ancêtres, sont entourés de la plus grande vénération et reçoivent les mêmes soins que les représentations des génies. La chaise, le sabre et le tambour frottés du sang des animaux sacrifiés sont ensuite enduits d'un mélange de jaune d'œuf et de noir de fumée qui leur conserve une teinte rouge foncé. La canne ef les olifants ne sont pas imprégnés de sang.

Les emblèmes sont déposés dans la case royale, hors de la vue des profanes et ne sont visibles pour le peuple qu'aux jours des funérailles et de l'investiture. La chaise est également sortie pour la fête des ignames.

Dans les circonstances ordinaires de la vie ce sont des reproductions enjolivées et ornées de feuilles d'or qui sont portées par les suivants du roi.

La chaise (*adiabia*) n'est qu'un tabouret de bois plein, sans ornements, grossièrement taillé, dont le siège incurvé fait corps avec un socle aux bords inférieurs légèrement débordants.

Le sabre (*éoto*) à poignée sans garde, terminée par deux boules de bois, la lame courte et recourbée en forme de cimeterre.

La canne (*quama*) de la hauteur d'un homme est en bois d'ébène, surmontée d'un pommeau d'ivoire orné de médaillons sculptés représentant : une tête d'homme à la barbe taillée en pointe, la silhouette de l'oiseau *ététilafa* qui voit à

la fois devant et derrière lui, un serpent enroulé cherche à le piquer à la patte le seul endroit qu'il ne puisse apercevoir, deux sabres (*éoto nda*) opposés par la courbure. Symbole de la puissance.

Le tambour de guerre, le grand tambour (*kāñié pri*) qui ne résonne jamais pour les réjouissances. De forme allongée reposant sur un socle plat, il porte à sa partie supérieure une bande sur laquelle sont sculptés les mêmes dessins que sur le pommeau de la canne. Le corps est orné d'une série de traits en relief formant canelures. Les crânes et les mâchoires des ennemis tués à la guerre y sont suspendus en trophées et le sang des vaincus servait à le teindre. De nos jours le *kāñié pri* ne reçoit plus que le sang des moutons et des poulets, symbole de la douceur et de la pusillanimité [1].

Les olifants (*ahé*) indice de la richesse, car ils représentent une suite nombreuse, sont en ivoire et comprennent une grande trompe à son grave (*cocouo*, la sentinelle des singes) et ses filles (*cocouo ama*) au nombre de quatre ou de sept, à son aigu et plus petites.

Les cérémonies.

Les funérailles. — Le monarque héréditaire a trop peu de puissance pour exciter la convoitise de son successeur éventuel : frère ou neveu ; trop peu d'autorité pour devenir un despote et déchaîner des révolutions. Sa mort est généralement naturelle, sa famille et ses sujets ont toute facilité pour se livrer aux manifestations publiques de la douleur.

De nos jours, les funérailles se bornent à des lamentations, à des danses et beuveries, car pour l'Agni toute joie s'exalte dans le gin et toute douleur se console dans l'ivresse. On tire autant de coups de feu qu'on a de poudre. La chaise, le sabre, la canne, le tambour et les olifants sont placés près de la dépouille royale et reçoivent le sang des holocaustes. Le défunt couvert de poudre d'or est inhumé dans sa maison.

Aux dires des vieillards, cette cérémonie a perdu toute son ancienne splendeur, on n'envoie plus de femmes et de captifs accompagner le roi dans son ultime voyage et le monarque en est réduit, tel un homme du commun, à se présenter devant Nyamié sans épouses et sans serviteurs.

A l'époque ancienne, le mort était exposé le visage découvert devant la case où étaient placés les emblèmes du pouvoir ; près de lui on déposait la chaise, le sabre et le kañiépri. En face de lui, on attachait ses futurs compagnons, rendus muets par un baillon ou par un poignard traversant les joues. La foule enivrée de gin et de vin de palme, excitée par les chants et les danses, leur tirait à bout portant des coups de fusils chargés à blanc. Le sacrificateur coupait les oreilles, ouvrait le ventre d'un coup de poignard, en arrachait le cœur et le foie qu'il dévorait, se frottant le corps et la figure de sang, en enduisant les insignes royaux. Le soir venu, on coupait les têtes et les corps étaient jetés dans la brousse. Les sacrifices se renouvelaient au premier anniversaire.

La fête terminée, le corps du roi était enterré de nuit dans un marigot dont le

1. Chez les guerriers maures les chefs ont également comme insigne du commandement le *tobol* (tambour en forme de calebasse auquel sont attachées quantité d'amulettes) véritable palladium de la tribu. Sa perte au combat est un déshonneur comparable à l'enlèvement d'un drapeau. Cette cruelle éventualité n'est point à redouter du *kañiépri*, les rois agni envoyant leurs gens se battre sans jamais exposer leur précieuse personne, et par suite leur tambour, à l'incertitude des combats.

cours avait été détourné pour creuser la tombe. On plaçait près du défunt des bijoux et de la poudre d'or afin qu'il puisse se présenter devant Dieu en somptueux appareil.

L'investiture. — Quelques jours après les funérailles, on procède à l'investiture du nouveau monarque.

La foule en liesse est assemblée; chants et tambours excitent l'allégresse. Les emblèmes du pouvoir sont apportés en grande pompe : la chaise recouverte d'une peau de mouton. Le futur roi s'avance vêtu d'un riche pagne de velours ou de soie; s'arrête devant la chaise et demeure debout, tandis qu'une vieille femme proclame sa valeur et la gloire de ses ancêtres. Lorsqu'elle se tait, le roi jette son pagne à ses sujets et s'enfuit dans le plus simple appareil, se mettre à l'abri de la bagarre. Tous déchirent et s'arrachent les morceaux du vêtement royal. Le partage terminé, le souverain reparaît, on lui donne un nouveau pagne ; il peut alors s'asseoir sur le siège des anciens rois. Le sabre, la canne, le tambour et les olifants lui sont remis : il est investi.

Si d'aventure le nouvel élu se présentait vêtu d'un pagne de peu de valeur ou prenait place sur la chaise avant d'avoir jeté son vêtement, il serait dépouillé, et non sans brutalité, par son peuple indigné d'un pareil manquement aux coutumes.

La fête des ignames. — Pour la fête des ignames, véritable ban proclamant l'ouverture de la récolte, la chaise est sortie. On lui demande bonheur et richesse, sa protection est sollicitée par des offrandes et des sacrifices et le roi écrase sur le siège la première igname récoltée dans la région.

Les réceptions.

La visite d'un chef à la cour royale de l'Indénié est encore soumise de nos jours au protocole suivant :

Le visiteur s'arrête au plus proche village, envoie son porte-canne annoncer sa venue et attend que le roi Boa Qwassi lui dépêche, en signe de bonne amitié, deux porte-sabres ; il se met alors en route accompagné de toute sa suite portant la chaise, la canne, les tambours, les sabres et les olifants entourés de voiles ; fait halte à l'entrée du village royal d'Abengourou, adresse un nouveau porte-canne chargé de demander le moment de la présentation. Un porte-sabre vient apporter la réponse.

Les attributs du pouvoir sont alors dévoilés, les habits d'apparat revêtus et le cortège, en silence, se dirige vers le palais royal. Le « Louvre » d'Abengourou n'est composé que de cases basses limitant un vaste emplacement rectangulaire.

Le visiteur s'arrête au seuil de la demeure de Boa Qwassi. Sa majesté vêtue d'un somptueux pagne de soie à fleurettes roses sur fond noir, drapé, telle une toge à la mode agni et dont l'ampleur aide à la noblesse des attitudes, les poignets encerclés de bracelets d'or plein et de pépites, les doigts ornés de nombreuses bagues massives, le front ceint d'un diadème d'amulettes, est assise, entourée de sa cour, sur la chaise de cérémonie [1] et non sur le siège ancestral. A sa droite, accroupie sur un tabouret bas, la reine mère, Tano, vieille femme intelligente, mais peu vêtue ; à sa gauche et debout son porte-canne ; derrière lui, les tambours et les olifants ; autour de lui, en demi-cercle, un genou en terre, les porte-cannes et les porte-sabres, cannes dorées et sabres de parade à lames ouvragées à poignées

1. Chaise à quatre pieds avec dossier sculpté, le tout décoré de plaques de cuivre ornées et de clous dorés.

recouvertes de feuilles d'or ; près de lui, des enfants, les pages agitant des chasse-mouches faits de queues de chevaux engainées dans des manches dorés.

Introduits par un porte-canne, les étrangers somptueusement vêtus de pagnes multicolores, couverts de bijoux, s'avancent lentement sous les yeux de la cour de la foule accourue à l'annonce de cette arrivée. La musique éclate et le chef qui précède ses gens se trouve, à quelques pas du roi, en présence d'un siège étonnant, à lui réservé, et formé d'un dossier auquel est accolé une sorte de pouf. Pour s'asseoir, il suffit d'appuyer sur le dossier pour abaisser le siège ; mais, comme aucune indication ne prévient de ce moyen, les visiteurs cherchent vainement à en faire usage, jusqu'à ce que, aux sons de l'orchestre, sous les yeux du peuple assemblé, un page en vienne lentement expliquer le mécanisme.

Les deux chefs se contemplent. Un geste de la main royale fait cesser le tintamarre et les olifants et le silence se fait lourd, pesant : le visiteur attend la parole du monarque de l'Indénié. Celui-ci dit à voix basse quelques mots à son porte-canne. L'homme abaisse son pague pour découvrir son épaule, en signe de respect; d'un ton élevé avec force gesticulations de la main droite, la gauche tenant la canne et fixant le vêtement contre le corps, dit au visiteur la joie que ressentent le roi et ses sujets à le voir parmi eux ; lui rappelle — tels les griots maures et soudanais — la richesse et la noble origine de ses aïeux, les qualités qui le font grand parmi les hommes ; lui souhaite longue vie et prospérité et lui demande des nouvelles de son pays et des régions qu'il a traversées. Le porte-canne se tait cependant que la foule murmure son approbation.

L'invité se penche vers son porte-canne, ce dernier répond aux souhaits et proclame les louanges du monarque de l'Indénié. La foule manifeste son contentement de cette joute d'éloquence, et la conversation continue entre les deux porte-cannes, car un chef ne doit jamais adresser la parole à un autre chef.

La visite terminée, l'orchestre se fait entendre et les nouveau-venus sont conduits à la case qui leur est réservée par les suivants du Roi.

Boa Qwassi rend alors la visite. Sa Majesté monte dans un palanquin portée par quatre courtisans, abritée sous un immense parasol rouge et or, le chef couvert d'un claque oscillant à chaque pas, non que le crâne royal soit mal conformé, mais parce que ceint, sous le chapeau, d'un diadème d'amulettes. Le cortège se met en route : précédant le Roi, les tambours et les olifants ; à ses côtés et derrière lui, les porte-sabres et les portes-cannes; près de lui, les pages l'éventant de leurs chasse-mouches ; en arrière la chaise d'apparat irrévérencieusement portée les pieds en l'air. La foule suit son souverain, crie, chante et danse aux sons des tambours et des olifants.

A l'entrée de la case où l'hospitalité lui est offerte, le visiteur se tient debout, entouré de sa suite. L'orchestre se joint à celui de Boa Qwassi, les cris et les chants redoublent durant que le roi quitte son palanquin et s'asseoit, faisant placer son hôte près de lui. La musique cesse, les porte-cannes échangent de nouveaux discours, puis le chef de l'Indénié retourne en son palais entouré des mêmes démonstrations qu'à l'arrivée.

Le nouveau venu peut alors vaquer à ses affaires. Lors du départ, il fait une dernière visite à son amphithryon et, s'il est un chef magnifique, doit par de riches cadeaux remercier l'hospitalité reçue. La figure royale impassible et majestueuse durant les cérémonies de la reception s'éclaire d'un sourire et sa Majesté témoigne sa satisfaction en accompagnant le voyageur jusqu'aux dernières maisons d'Abengourou. L'étranger s'en va après avoir échangé force souhaits et demandé au souverain de lui rendre sa visite.

III. — LES CHANTS ET LES DANSES — LES TAMBOURS

Les chants. — Les chants des Agni de l'Indénié ne comportent généralement point de paroles et ne sont qu'une suite de sons harmonieux.

Seuls les jeunes gens, les soirs de fêtes, disent deux chansons : la première est le récit d'un rendez-vous d'amour : l'homme a dit à la femme de venir le rejoindre dans sa case pendant le sommeil de l'époux. Après s'être montré dans le village, il quitte ses amis, rentre chez lui, prépare la chambre pour le festin d'amour et la porte entre-ouverte guette l'arrivée de l'aimée. Las d'attendre, il se couche, mais le sommeil le fuit. Le moindre bruit, le trot menu des rats, le vent qui pousse la porte, le fait lever et chercher au dehors la silhouette de l'attendue. Le matin, furieux, il conte sa déconvenue et sans discrétion nomme l'infidèle.

La deuxième est un défi de l'amant au mari trompé : j'ai rencontré ta femme et c'est moi qu'elle aime, tu ne peux l'empêcher de venir me rejoindre, car tu es vieux et laid. Moi je suis beau et fort. Si tu es brave, prend ta matchette (sabre d'abatis) et allons nous battre.

Les danses. — Les danses sont sans variété ; elles consistent à tourner autour de l'orchestre, le corps penché en avant, le talon frappant le sol. A intervalle déterminé, tout le monde fait demi-tour et la ronde continue ; parfois les hommes traversent le cercle à pas menus et rapides, les bras écartés et tenant le pagne étendu à hauteur des épaules ; ce geste leur donne l'aspect de grandes chauves-souris. De temps en temps des chants sans paroles rythment la danse.

Un orchestre complet comprend deux tambours de forme évasée, attachés inclinés à une fourche de bois, deux autres tambours plus petits et également suspendus, des boules de bois léger, creuses, renferment des graines sèches et une cloche en fer, sans battant, sur laquelle on frappe.

A l'heure actuelle des danses d'Aboisso sont en grand honneur. Le pas est celui des Agni mais l'orchestre possède une grosse caisse, des cymbales, une caisse allemande plate, deux fifres, un clairon et parfois un accordéon.

Les tambours.

Les tambours de formes différentes selon l'usage auquel ils sont destinés, sont :

Le kañièpri, le tambour de guerre apporté précieusement par les chefs lors de l'exode. Il est de forme allongée, assez large, orné d'une bande sculptée à sa partie supérieure, les crânes des ennemis vaincus y sont attachés. Il ne résonne que pour les cérémonies royales de l'investiture et des funérailles et pour la danse de guerre que le roi seul peut exécuter.

Alato, calebasse recouverte d'une peau, n'est employé qu'à la mort d'un grand chef. Lorsqu'on l'entend, toute licence est permise et les dommages et intérêts d'adultère ne peuvent être réclamés pour la nuit où alato a résonné.

Mbidini (venant des Abron et Asanti) de même forme qu'alato, mais utilisé pour les fêtes. Il est également le signal des libertés amoureuses.

Konga (venue du Morènou) de forme cylindrique, portant les éternels ornements : une tête d'homme, l'oiseau ètètilafa, le serpent et une tête de bœuf. Il est utilisé pour défier l'adversaire généralement absent.

Dono, petit tambour à deux peaux formé de deux troncs de cône accolés par le sommet; entouré d'un filet, il est porté sous le bras et frappé d'une baguette recourbée. Il précède le chef dans ses déplacements et annonce son arrivée en même temps que les olifants.

Popoïaké (vient du Morénou), de forme cylindrique à deux peaux, il est porté au cou. Il sert à accompagner les chants des jeunes gens et à rythmer la danse *guèbo* suite d'exercices d'acrobatie, de bonds.

Ndolia (vient du Sanwi) tambour étroit et long, servant aux danses des soirs de fête;

Alapangui (importé de l'Attié), étroit et très long ayant même usage que ndolia.

IV. — LE RÉGIME DE LA TERRE

Dans l'Indénié, la propriété de la terre apparaît comme un attribut de la souveraineté et les sujets qui ont obtenu l'autorisation de s'établir sur le sol n'en jouissent qu'à titre précaire, ils n'ont que le « jus utendi et fruendi ».

C'est pour se débarrasser des charges de l'administration de leurs provinces que les rois ont morcelé la terre et l'ont partagée entre plusieurs chefs; ceux-ci se trouvent dans la même situation que dans notre ancien droit féodal les vassaux vis-à-vis du suzerain, les premiers détenant le domaine utile, le dernier le domaine éminent.

Ce droit de jouissance, révocable au gré du souverain, donnait lieu lorsqu'il en était fait usage à la perception de redevances.

Le terrain fut divisé entre chaque village qui en jouit, le met en valeur, exploite les produits, mais en est responsable vis-à-vis du vassal, le tenant du souverain envisagé comme représentant du fondateur de la tribu, considéré par droit de naissance comme propriétaire de tout le terrain occupé par la tribu. Les habitants sont les tenanciers du roi.

Par contre tous les biens mobiliers, les cultures, les habitations, tout ce qui peut être considéré comme fruit du travail de l'individu, constitue la propriété individuelle privée.

Il s'en suit que dans l'Indénié, tous les habitants du village peuvent dans le terrain banal et inculte qui entoure la localité user des fruits naturels, récolter le caoutchouc, ramasser l'or, se livrer à la chasse et à la pêche. Celui qui, avec l'autorisation du chef, a débroussé un terrain pour y établir une plantation, creusé un puits pour rechercher l'or, a seul le droit de jouir du produit de son travail. Lorsqu'il abandonne le terrain mis en valeur, ce dernier revient à la communauté.

Le roi ne perçoit aucune redevance sur le produit du travail, mais prélève une dîme sur tout objet trouvé et qui n'est point l'œuvre des hommes. Parfois ce droit est abandonné par le suzerain, en signe d'amitié, en récompense de services rendus, à certains de ses vassaux. D'autres fois, les sujets se sont affranchis du paiement des redevances.

C'est ainsi que pour les Agni le produit de la location de la forêt, en vue de l'exploitation des caoutchoutiers, est perçu par le chef de village, qui s'est substitué au souverain, sur les étrangers, à raison d'un tiers du produit fabriqué ou d'une somme d'argent, montant de la location annuelle. Les Agni n'acquittent aucun droit.

Si par contre le chef de village est lui-même un étranger, il partage par moitié

avec le roi, qui lui a confié le terrain, le tiers produit de la location. Il n'est fait exception à cette règle que si le chef exploite la forêt avec sa famille, dans ce cas il n'acquitte aucune redevance.

Dans la forêt d'Abengourou, apanage de la couronne de l'Indénié, tout fabricant de caoutchouc remet au roi, en plus du prix de location, une charge (34 kilogs) et ce quels que soient la quantité récoltée et le nombre de travailleurs employés.

Le chef du pays a droit à toute pointe d'ivoire trouvée dans la forêt, et reçoit, à titre de cadeau, une des pointes de l'éléphant tué, la seconde revenant au chasseur.

Pour l'or, les pépites d'une valeur supérieure à cent cinquante francs reviennent au souverain. Lorsqu'un puits est mis en exploitation, il reçoit deux calebasses de dix kilos sur cinq de terre aurifère pendant toute la durée du travail ou dix calebasses par jour et ce pendant dix jours. Un représentant du roi veille à la remise de cette dîme et fait procéder aux battées.

Le souverain dans certains cas a abandonné ses droits et le chef d'Ebilassèkrou, Annokadio, prélève cet impôt sur tous les gens travaillant sur le terroir de son village. Dans l'Alangwa, Amoakon, descendant du chef de tribu perçoit les mêmes redevances sur son domaine, bien que vassal du roi.

Les étrangers qui viennent rechercher l'or doivent au roi la moitié du produit de leur travail.

En résumé, le descendant du chef de tribu a la propriété du sol, morcelé en terroirs par villages dont les habitants sont les tenanciers du souverain. Le produit du travail constitue la propriété individuelle non frappée de droits, tandis que l'inventeur de tout objet qui n'est point l'œuvre des hommes acquitte une dîme au roi.

V. — TYPES DES CASES RENCONTRÉES DANS L'INDÉNIÉ

(Echelle 1/500e)

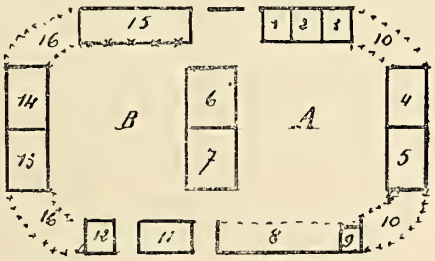
I. — Case Agni (village d'Abengourou-Indénié)

Légende

A. Logement des hommes :
1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8 cases fermées (logements et magasins), 9 case ouverte pour les réceptions et les palabres.

B. Logement des femmes :
10, 11, 12 et 13 cases fermées (logements et magasins), 14 cuisine ouverte, 15 local réservé aux femmes impures.

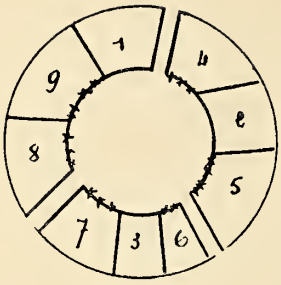
II. — Case Abè (village de Bengona-Assikasso)



Légende

A. Logement des hommes :
1, 2, 3, 4, 5, 6 et 7 cases fermées (logements et magasins), 8 case ouverte pour les réceptions et les palabres, 9 magasin fermé, 10 débarras et bûcher.

B. Logement des femmes :
11, 12, 13 et 14 cases fermées (logements et magasins), 15 case ouverte, 16 cuisine et bûcher.

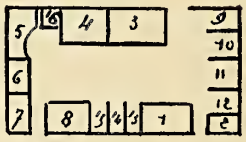


III. — Case Abè (village d'Aousikrou-Assikrasso)

Légende

1, 2, 3, cases fermées (logements et magasins), 4, 5, 6, 7, 8 et 9 cases ouvertes, cuisines et bûchers.

IV. — Case Attiè (village d'Asiendoukrou, Indénié)



Légende

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8 cases fermées (logements et magasins, 9 cuisine, 10, 11, 12, 13, 14 et 15 cases ouvertes servant de chambres à coucher, 16 magasin fermé.

UNE ÉVOLUTION SOCIALE CHEZ LES PARSIS

Par Mlle D. Menant (Paris).

(Fin).

Toutefois le calme ne se rétablit pas ; les décisions de l'*anjuman* provoquèrent une nouvelle agitation dans la communauté plus que jamais divisée. L'époux, soutenu par un parti nombreux, continuait à réclamer pour sa femme le droit de pénétrer dans tous les temples du feu et, à sa mort, d'être déposée dans les Tours du silence, tandis que la fraction opposée protestait, estimant que les décisions du *meeting* répondaient au sentiment général. Bientôt un groupe de Parsis [1], au nombre desquels se trouvait l'époux, adressèrent aux *trustees* par leur « *attorney* » un mémoire dans lequel ils leur contestaient le droit d'exercer leurs fonctions, accusation grave qui allait motiver l'action en justice qu'ils se réservaient d'intenter.

Nous relèverons seulement quelques points de ce mémoire ; nous entrons ainsi dans la partie juridique de la discussion, mais la question religieuse y étant intimement liée, nous ne pouvons la passer sous silence.

La première attaque est directe. Il faut que les *trustees* expliquent d'où leur est venu le droit de convoquer un *anjuman* et de faire décider souverainement par une assemblée les questions de la nature de celle qui était pendante, ce qui amena un résumé fort complet des destinées et de la transformation du Panchayet parsi, et permit de mettre en relief le fait que nous avons signalé *supra* : à savoir que le Panchayet ne s'est jamais érigé en auteur ou interprète des dogmes de la religion zoroastrienne et n'a émis la prétention soit de les discuter, soit de les repousser pour des raisons d'ordre social ou autres.

Quant à la gestion des sommes remises au Panchayet par des personnes pieuses pour l'entretien des *atash-bahrams*, *dakhmas*, *sagris* etc. elle fait l'objet d'une discussion serrée qui se termine par la demande de la production de l'investissement formel (*trust deed*) ; on avait déjà prié les *trustees* de le faire, mais ils s'y étaient jusqu'alors refusés [2]. Autre grief : en reprenant l'historique de la controverse au sujet de la conversion, ils demandaient en vertu de quels pouvoirs les *trustees* avaient convoqué l'*anjuman* et s'ils étaient qualifiés pour imposer les décisions prises dans les réunions. Ils avaient, ce semble, abusé de leur position pour faire triompher leur opinion personnelle et dicter des lois à la communauté, pour établir des distinctions entre les Zoroastriens, exclure certains de la participation à des avantages communs et repousser les enfants nés de mères non-zoroastriennes, distinctions qui n'étaient ni justifiées ni justifiables.

Le mémoire se terminait par une nouvelle demande de la production des pièces

1. Sir Dinsha Petit ; Sir J. C. Jehangir ; M. R. B. Jijibhai ; M. R. J. Tata ; M. B. S. Patel ; M. R. D. Sethna ; Dr. N. N. Katrak, M. R. D. Tata.

2. Cette demande avait été faite entre autres par M. S. Langrana.

(*trust deeds*) pour qu'on connût les intentions des donateurs, qu'on sût si elles avaient été remplies et si les sommes versées avaient été bien administrées. Les soussignés espéraient qu'ils obtiendraient la communication demandée sans avoir besoin de s'adresser à la Cour.

Le 16 juin 1905, l'homme de loi représentant les *trustees* déclarait que ses adversaires pouvaient prendre connaissance des *trust deeds* à son étude ; au préalable, les *trustees* avaient consulté des jurisconsultes au sujet des biens et des donations qu'ils avaient administrés ; outre l'avantage de mettre au point des questions très importantes, on eût celui de discuter avec des spécialistes de première valeur des expressions jusqu'alors restées dans le vague. Ce document est précieux pour tous les historiens de la communauté et fut publié dans un journal. Le procès s'engagea le 9 novembre 1906, n° 689. Les défendeurs étaient Sir Jamshedji Jijibhai et autres ; les plaignants, Sir Dinsha Petit et autres. La cause fut appelée le 7 février 1908. Le jugement ne devait être rendu que le 27 novembre suivant. Dans l'intervalle on avait convoqué une réunion publique (*anjuman*) à l'Albless bag pour statuer sur des *consent terms* acceptés par les plaignants et les défendeurs et sanctionnés par la cour pour terminer un litige qui troublait la communauté (mars 1908).

Les « consent terms » proposés étaient :

1° D'effacer le nom de Sir Jehangir Kavasji Jehangir Readymoney, le 2e plaignant comme *party plaintiff* :

2° Un *consent decree* devait être passé pour établir que : *a* les déclarations du *trust* contenues dans l'Act du 25 septembre 1884, en tant qu'elles limitaient l'usage des Tours du silence, des *Sagris* et de leurs alentours aux membres de la communauté parsie professant la religion zoroastrienne et l'usage du *nasakhana* du fort et de Baherkot et l'*agyari* du Godavra aux seuls Parsis, étaient nulles et que tous les zoroastriens comme ils sont définis ci-après avaient droit à l'usage et au bénéfice des institutions sus-nommées ;

b L'*aid deed* du 25 septembre 1884 serait rectifié dans le sens de la déclaration ci-dessus ;

c Le *Fund* dont il est parlé dans la 2e partie de le 3me schedule de l'act du 16 septembre 1871, profiterait à tous les zoroastriens d'après la définition ci-dessus ; le mot zoroastrien tel qu'il est employé dans le *decree* comprendrait seulement les classes de personnes suivantes :

Les descendants des émigrés primitifs venus dans l'Inde à l'époque de la persécution exercée par les conquérants de la Perse sur les sectateurs de la religion de Zoroastre ;

Les enfants d'un père Parsi, nés d'une mère étrangère, qui professent la religion zoroastrienne ;

Toutes les personnes admises dans la religion zoroastrienne antérieurement à la date de ce *decree* ;

Toutes les personnes qui pourront être admises sans préjudice dans la religion zoroastrienne postérieurement au *decree*, d'accord avec les clauses du projet ci-après stipulé.

On s'en rapportait à des commissaires spéciaux, membres de la communauté parsie, qui seraient nommés par la cour après avoir entendu les parties pour présenter un projet réglementant les admissions dans la foi zoroastrienne.

Il ne devait être donné suite à aucune autre réclamation des plaignants.

La question des frais du procès serait décidée par la cour après avoir entendu les parties.

V

L'*Anjuman* convoqué à l'Albless bag rejeta à l'unanimité les clauses de la transaction proposée. Tout avait d'ailleurs fait prévoir que cette réunion n'aboutirait pas à l'entente. L'élément libéral se plaignit que la communauté n'y était pas représentée et que des gens sans valeur y avaient seuls pris part.

Le procès suivit son cours. Vu son importance, une requête fut présentée au Chief Justice (Sir Lawrence Jenkins) pour qu'il constituât une cour de deux juges. Le juge commis, M. Justice Davar [1], s'etait d'abord récusé comme ayant été le conseil des défendeurs ; mais il fut passé outre, et on lui adjoignit un juge anglais, M. Beaman. C'est dans ces conditions que la cause fut soumise à la cour ; le jugement fut rendu au mois de novembre 1908 [2].

Les plaignants perdirent leur procès ; les convertis furent écartés de la communauté, et les défendeurs, en leur qualité d'administrateurs du Panchayet, obtinrent même une investiture formelle.

Il est fort intéressant d'étudier ces deux jugements où nous ne retrouvons aucune des formules de notre jurisprudence française ; ils constituent un savant historique de la question avec les renseignements les plus précis sur la vie civile et religieuse des Parsis dans l'Inde. Nous laisserons naturellement de côté certaines appréciations sur les points de religion qui ne nous semblent pas de la compétence des juges et ne sauraient avoir force de chose jugée [3]. Nous allons seulement relever ceux qui élucident la contreverse si spéciale à laquelle devait mettre mettre fin la décision.

Nous consulterons d'abord le jugement de M. J. Davar. Deux questions y furent posées : la première a trait aux attributions des membres du Panchayet, à savoir : si les défendeurs sont valablement nommés *trustees* des biens et *funds* (fondations pieuses) du Panchayet parsi, ont-ils le droit, en cas de mort ou de résignation de l'un ou de plusieurs de ses membres de remplir cette vacance ? La seconde vise la position des convertis : si une personne née dans une autre religion est convertie au zoroastrisme a-t-elle droit à la jouissance des institutions et *funds* religieux mentionnés dans la plainte et actuellement administrés par les défendeurs ?

Après une enquête longue et minutieuse qui renferme un excellent résumé de l'histoire du Panchayet parsi, (p. 8 et sq.) il est prouvé que les défendeurs, autrement dit les administrateurs n'étaient pas valablement nommés et qu'il fallait les relever de leurs fonctions ; mais, eu égard à leur situation sociale et aux services qu'ils avaient rendus, la cour les nommait officiellement, (p. 43) tout en blâmant la nomination du premier défendeur, Sir Jamjhedji Jijibhai, à la place de son père, le

1. Actuellement Sir J. Davar, né à Bombay en 1856, il appartient à une famille qui, du côté paternel, avait fait partie du Panchayet et, du côté maternel, descendait de celle de Mulla Pheroze, si connue dans la classe sacerdotale. En 1906, il fut appelé à la Haute-Cour ; en 1907, il siégea au procès des *Muktad trusts*. Il était intervenu à l'amiable lors des débats qui s'étaient élevés lors de l'élection du Ve baronnet comme chef de la Communauté.

2. Cf. (Document anglais) The Parsi Panchayet Case. In the High-Court of Judicature at Bombay. Suit n° 689 of 1906. Sir Dinsha Petit and others plaintiffs ; Sir Jamshedji Jijibhai and others, defendants. Judgment of the Hon-ble M. Justice Davar. Delivered Friday 27 november 1908. Printedat the Bombay Electric Printing Works, 1908.

3. Ainsi lorsque M. Davar assigne aux origines du zoroastrisme une antiquité de cinq à dix mille ans av. J.-C. (p. 85) et se reporte à son opinion donnée dans le procès du Mouktad. Cf. aussi p. 79 ses déclarations un peu trop catégoriques sur des questions historiques.

choix n'étant pourtant critiquable d'aucune manière, car le baronnet actuel avait été nommé dans une réunion publique chef de la communauté et élu à la position occupée par le défunt. Il y avait lieu d'établir un projet pour la nomination d'un administrateur (*trustee*) au cas où l'un de ceux en exercice viendrait soit à décéder ou se démettre, soit à quitter Bombay pour plus de sixmois, soit enfin à devenir incapable de remplir ses fonctions. Ce projet devait être soumis à l'Avocat général avant que la cour y donnât sa sanction. Si l'une des parties le désire, au lieu de s'adresser au « commissioner », elle pourra en appeler à un comité dont les membres seront choisis dans la communauté parsie et auront la faculté de s'adresser aux juges en prévenant l'adversaire. Nous arrivons à la seconde partie du jugement, celle de l'admission des convertis, c'est-à-dire à celle qui nous occupe spécialement (p. 44).

Au début se posait une question de droit : les personnes lésées (Mme X et la Radjpoute) n'étaient pas représentées au procès (pp. 48 et sq.) ; il y avait là une irrégularité flagrante ; toutefois le magistrat passa outre et procéda à l'examen des griefs des plaignants.

Le premier provenait de ce que la religion zoroastrienne non seulement permet, mais encore ordonne la conversion ; qu'il eût été conforme à l'usage chez les Parsis d'admettre les *Juddins* dans leur religion ; que la simple cérémonie du *naojote* célébrée par un prêtre parsi, c'est-à-dire l'investiture du *Sudrah-Kusti*, rend un *juddin zoroastrien* et *parsi*, et qu'on avait toujours porté ces convertis aux Tours du silence, et qu'ils avaient fréquenté également les lieux de prières.

Les défendeurs objectaient que quoique la religion zoroastrienne autorisât la conversion, les Parsis, depuis leur établissement dans l'Inde, n'avaient jamais accepté de *juddins*; ils convenaient, néanmoins, que des enfants nés d'un père zoroastrien et d'une mère étrangère l'avaient été par la cérémonie du *naojote*.

Les plaignants, pour soutenir leur opinion, avaient cité des témoins ; mais ceux-ci n'ont pas semblé très pressés d'avouer qu'ils avaient eu dans leur famille des convertis appartenant aux classes inférieures (*dubras*). L'un d'eux essaya même assez gauchement d'embrouiller à dessein dans la contre-enquête les renseignements qu'il avait fournis d'abord, d'après les *nam-gharans* de sa famille (p. 56).

En fait il ne fut pas possible d'établir un seul exemple de *juddins* admis dans la religion zoroastrienne, en dehors de ceux qui étaient nés de pères parsis.

Ici le juge explique comment, d'après l'évidence, les Parsis étaient arrivés à faire des exceptions en faveur des enfants nés de pères parsis et de mères étrangères (p. 57), ce qui est, par le fait, le point capital.

Dans les temps anciens, la communauté était pauvre. Un grand nombre de Parsis du Guzarate étaient obligés d'aller gagner leur vie au loin, soit comme commerçants, soit comme employés du gouvernement. Ceux qui étaient mariés ne pouvaient pas facilement emmener leurs femmes. Dans les endroits où ils se fixaient temporairement, ils les laissaient dans leurs familles respectives. Or, il est avéré que, loin de leurs coréligionnaires, ils entretenaient des concubines appartenant naturellement aux castes inférieures. Dans les districts du Guzarate, on rencontre une de ces castes fort nombreuses, celle des *Dubras* [1] dans laquelle les Parsis avaient coutume de prendre leurs concubines. A une époque, ils introduisaient chez eux ces malheureuses comme servantes, et si des enfants venaient à naître, le père ne les abandonnait pas et les faisait investir du *sudrah-kusti* par quelque prêtre ami. Cette conduite était loin d'être approuvée ; mais on fermait les yeux parce que ces enfants n'étaient pas considérés comme des *juddins*, étant bien de race (*boon*) et

1. Les *Dubras* ou *Dublas* appartiennent au grand groupement des Aborigènes appelés *Kaliparaj* qu'on rencontre dans la présidence de Bombay, surtout dans le district de Surate.

d'origine (*olad*) parsies. Or ces métis, — disons le mot — devenus à leur tour chefs de famille, faisaient souche ; leur classe d'ailleurs n'a jamais été nombreuse et diminue peu à peu. Des cas analogues ont même cessé de se présenter. La déposition du grand'prêtre de Surate (voy. *supra*), montre que cette ville avait été la place forte de ces Parsis (*dubri-bred*, engendré de femmes *dubri*) ; il reste encore quelques familles de sang mêlé connues sous le nom de *Parvara*.

Les plaignants, outre la coutume, invoquaient encore certains exemples historiques pour prouver l'admission de *juddins* dans la religion zoroastrienne : 1° la conversion de trois savants pandits hindous dont les noms sont mentionnés dans le *Dhoup-Nirang* ; 2° la conversion d'Akbar ; 3° celle de certaines gens, hommes et femmes admis dans la religion par le Dastour Jamaspji Minocheherji en 1882 (pp. 69 et sq.). Examinant ces exemples, M. Davar fait justice de la conversion des trois pandits ; pour lui, ces Brahmanes n'étaient pas des convertis, mais de simples amis des Parsis auxquels ils avaient rendu un service signalé, en récompense duquel les Zoroastriens les mentionnent dans leurs prières (pp. 69-72) (Ce service dût être bien considérable si l'on songe à l'honneur suprême qui est fait à un étranger en l'associant aux cérémonies du culte, quand le meilleur ami des émigrés, le Rana de Sanjan qui leur accorda des terres et la permission d'ériger un temple, n'en a pas joui !) M. Davar repousse pareillement l'exemple de la conversion d'Akbar, l'empereur n'ayant été converti ni au zoroastrisme, ni au christianisme, ni à l'hindousisme (pp. 72-73) [1].

Quant au troisième exemple, il était de date récente et basé sur des faits connus (p. 73). C'est celui de l'investiture des non-zoroastriens que nous avons cité d'après D. F. Karaka. (*Supra*). Le Dastour Peshotan (M. Davar dévoile les petites faiblesses de la communauté !) était, paraît-il, en assez mauvais termes avec le Dastour Jamaspji Minocheherji et refusa l'entrée de l'Atash Bahram aux convertis. De là l'échange des brochures citées *supra*. L'histoire de ces prétendus convertis de Mazagon est très simple. Depuis longtemps ces gens observaient les rites de la religion zoroastrienne, et l'estimable M. Panday avait cherché à les faire revêtir du *sudrah-kusti* ; mais comme ils appartenaient aux classes laborieuses (c'étaient des ouvriers du port) ils refusèrent cette offre généreuse, redoutant des violences de la part des orthodoxes qui auraient pu les attaquer et leur arracher le *sudrah-kusti*. Quelques années après, ils se ravisèrent et présentèrent leur requête au Panchayet, en alléguant qu'ils étaient bien d'origine (*olad*) parsie (19 mai 1881). Le Panchayet ne répondit pas ; mais deux cents notables ayant ouvert une souscription les firent investir par le Dastour Jamaspji. Onze des demandeurs (hommes et femmes) étaient de race parsie. Deux enfants de cinq et sept ans n'étaient pas encore arrivés à l'âge de l'investiture. Ce n'étaient donc ni des convertis, ni des *juddins*, car M. Davar estime que c'est à tort qu'on appelle *juddins* les enfants nés de pères parsis (p. 75).

Les trois exemples historiques cités par les plaignants n'apportèrent pas à leur cause l'autorité qu'ils en espéraient. Du reste le juge n'abandonna pas la

1. Le volume de M. J.-J. Modi intitulé *Akbar and the Parsis* (si c'est bien celui-là qui est visé ici par M. Davar) ne cherche pas à établir la conversion d'Akbar, mais à prouver 1° que ce furent les Parsis de Nausari qui discutèrent avec l'Empereur ; 2° que Meherji Rana fut le chef de la députation du Guzarate ; 3° qu'Ardeshir Kirmani ne vint dans l'Inde que longtemps après que les conférences de l'Ibadet Khane étaient closes et qu'il y vint pour un travail spécial, l'achèvement d'un dictionnaire. Quant à la conversion d'Akbar au Zoroastrisme, il serait difficile de l'admettre ; l'eclectisme du prince rend pourtant toutes les suppositions possibles ; on n'a qu'à se reporter à la manière dont il se comporta à l'égard des missionnaires chrétiens. Cf. l'intéressante étude posthume du général Mac Lagan dans le *J. of the R. A. S.* (Bengal), n° 1, 1896.

question si curieuse de l'admission des enfants illégitimes; il voulut la vider à fond. Il ne faut pas croire que cette coutume était bien vue dans la communauté (p. 76); les protestations avaient toujours été fréquentes. D'après certaines pièces (A 59, A 64) du dossier, on voit combien l'opposition était violente. En 1836, Wadiaji Navroji Jamshedji envoya au Panchayet parsi une lettre de démission à laquelle était jointe une note de Framji Kavasji Banaji [1]. Cette communication apprend qu'une réunion du Panchayet avait été tenue le 23 juin 1836 et que certaines décisions y avaient été prises. (Dossier, pièces A 64.) Dans sa note, Framji K. Banaji reproche aux membres du Panchayet leur complaisance : « Quand vous, Messieurs, vous ne réprimez pas ces actes odieux d'adultère ou que vous les laissez impunis et que vous ne mettez pas en vigueur les mesures précédemment prises à notre réunion chez Wadiaji Hormasji au sujet des enfants nés de ce commerce, ces coutumes déplorables ne vont alors qu'en s'affirmant. » L'arrangement auquel il est fait allusion est, d'après la pièce A 64, une décision votée par le Panchayet en 1829-30 qui refusait l'entrée dans la religion aux enfants des concubines. On décida qu'il fallait donner tel avis qu'on jugerait nécessaire aux prêtres qui avaient investi ces enfants sans la permission du Panchayet et sans *barashnum* ou *nirang*. Du reste la longue note de Framji Kavasji Banaji est une condamnation indignée de l'immoralité qui, à cette époque, régnait dans la communauté. Il déplore que « ceux qui ont des épouses les abandonnent, et, en entretenant les femmes des autres castes, introduisent dans la religion des enfants illégitimes et jettent du discrédit sur la communauté [2] ».

Toutefois si la religion de Zoroastre permet et même ordonne la conversion des étrangers, quelle est donc l'objection qu'on peut faire à leur admission dans la communauté? Mais M. Davar écarte cette question qu'il considère d'ordre général et se borne à rechercher si un *juddin* étant admis pourra participer aux *funds* de la communauté parsie et à ses institutions charitables et religieuses (p. 78). C'est le point de vue pratique.

Reprenant les conclusions du comité des experts au sujet des conversions, il considère comme prouvé que, sauf Mme X et la dame Radjpoute, il n'y a pas dans l'Inde d'exemples de conversion d'étrangers, et que ces conversions n'ont jamais été ni permises ni encouragées. Nous avons vu qu'on avait essayé de faire une sorte d'arrangement à l'amiable pour permettre d'accueillir les deux converties à titre d'exception, arrangement que la communauté avait repoussé, craignant que pour une recrue désirable il ne se présentât des milliers de Bhangis, de Mahars et de Dubras, et estimant qu'il y aurait toujours des prêtres qui célébreraient le *Naojote* moyennant finance. Les largesses des institutions charitables attireraient inévitablement des milliers d'indigents. Or, d'après l'un des experts, si un simple prêtre peut admettre un converti, il est évident que ce distingué savant n'a pas réfléchi qu'il mettait la communauté à la merci d'un troupeau de brebis galeuses (black sheep). Cet exclusivisme s'explique, selon le juge, par le contact des Hindous auxquels les Parsis empruntèrent la répulsion qu'ils ont toujours manifestée à l'égard des classes inférieures, répulsion intensifiée par leurs doctrines au sujet de la pureté. Malgré leur amitié pour les Hindous, ils se sont montrés très suscep-

1. Framji Kavasji Banaji a été un des hommes les plus éminents de la communauté à l'époque où l'élément indigène était encore tenu à l'écart du mouvement occidental.

2. Les exemples de bigamie nécessitaient l'intervention du Panchayet. Cf. D. Menant, *Les Parsis*, ch. VI, pp. 247 et sq. L'éloignement des maris parsis en pays étranger était la cause de nombreux litiges. Les femmes délaissées s'adressaient alors au Panchayet qui réglait leur position. Les anciennes lois du mariage et du divorce étaient d'ailleurs très strictes ; certaines sont consignées dans les *rivâyats*. Anquetil Duperron les cite, Z. A., t. II, p. 561.

tibles, lorsqu'il s'est agi de se mêler à la société du *durvand* (infidèle) ou du *juddin* (adepte d'une religion différente). Ces mots, se hâte d'ajouter M. Davar, n'ont en soi rien d'offensant. « Pour un zoroastrien, ses meilleurs amis parmi les Européens, les Hindous et les Musulmans sont tout autant des *durvands* au point de vue religieux que l'humble *hamal* ou le *massal* qui sert dans sa maison ». Aucun *durvand* n'est admis dans l'intérieur d'un *Atash-Bahrâm*, *ayyari* ou *daremher*; il ne lui est pas permis d'assister à la célébration des cérémonies religieuses, et ce sentiment est poussé si loin que les hôtes les plus distingués invités à un mariage ne peuvent mettre leurs chaises sur le tapis où sont placées celles des futurs conjoints. Même à l'époque actuelle, selon certains, un Parsi de l'ancien temps ne boira pas de l'eau contaminée par un *juddin* ni ne mangera de viande cuite ou préparée par celui-ci (p. 84). Un patron ne pourra pas jeter un dernier regard sur le visage d'un serviteur zoroastrien après la célébration de certaines purifications. Les *dokhmas* et leurs enclos sont des lieux sacro-saints; c'est ce qui explique que des gens ayant subi la peine capitale ou ayant été soumis à l'autopsie ne sont pas déposés dans les tours parce qu'ils ont été touchés par des *durvands* (p. 84).

M. Davar procède ensuite à une sorte d'exposé des sources de la religion zoroastrienne, écritures saintes, traités traditionnels et, parmi ces derniers, les *rivâyats* (p. 85) ; il fait d'ailleurs peu de cas de cette précieuse correspondance, quoiqu'il y cherche les traces de la coutume de l'admission des étrangers ; par le fait, c'était sur les *rivâyats* et le rapport des experts que les plaignants s'étaient surtout basés. Les experts avaient estimé qu'on ne doit admettre que des étrangers dont les capacités sont reconnues ; les rivayâts se montrent plus exigeants et plus formels ; il faut, disent-ils, qu'il n'en arrive aucun mal aux zoroastriens. Et alors, demande M. Davar, qui sera juge de cette question délicate ? Les *rivâyats* sont très précis (pièce E^2). « Si la personne observe convenablement les dogmes de la religion et y croit, et si la bonne religion n'en souffre pas, il est permis et convenable d'admettre cette personne dans la religion. » Si donc les personnes dont les plaignants soutiennent les droits avaient comparu, la cour aurait pu apprécier si elles remplissaient les conditions voulues; mais leur absence a empêché toute constatation (p. 87).

Nous n'avons pas à entrer dans la discussion des cérémonies auxquelles les convertis doivent se soumettre ; elle reprend seulement les points déjà soulevés par le comité des experts (p. 87 et sq.). Quant aux autres autorités citées par les plaignants au sujet du prosélytisme les Parsis, livres d'histoires, *gazetteers*, dictionnaires etc., elles ne peuvent être prises en considération, étant donné le manque de renseignements précis sur une question d'un ordre aussi spécial.

Et avant de conclure, M. Davar enregistre un certain nombre de faits qu'il considère comme définitivement acquis (p. 90) :

1° La religion zoroastrienne permet et même ordonne la conversion d'une personne née de parents non-zoroastriens et appartenant à une autre religion.

II° Quoique ces conversions soient permises, les zoroastriens depuis leur arrivée dans l'Inde, il y a douze cents ans, n'ont jamais essayé de convertir qui que ce soit.

III° On n'a pas présenté à la cour un seul exemple d'une personne, née de parents non-zoroastriens admise dans la religion professée par les Parsis de l'Inde.

IV° La communauté parsie de Bombay, à la réunion publique du 16 avril 1905, a désapprouvé les conversions et s'y est montrée opposée à notre époque. Elle a résolu à l'avenir d'écarter même les enfants de pères parsis nés de mères étrangères.

V° Quoique la conversion soit permise par la religion, il y a certaines conditions que le candidat doit remplir : prouver d'abord qu'il a un but louable et qu'il est

animé d'intentions pures, autrement dit qu'il sollicite son admission par conviction religieuse; il faut en outre qu'à tous égards il soit digne d'être admis.

VI° Cette admission d'une personne née en dehors de la religion zoroastrienne n'est permise que si elle ne cause de préjudice d'aucune sorte aux zoroastriens mazdayesnans.

VII° Les cérémonies nécessaires pour l'admission du candidat sont : *a*) Le *Naojote*, *b*) le *barashnum*, *c*) une seconde cérémonie du *Naojote* après le *barashnum*.

VIII° Les personnes ayant passé par ces cérémonies peuvent seules jouir des droits et des privilèges d'un zoroastrien.

Il restait à examiner la question générale posée par les plaignants, à savoir : quelles sont les parties ayant droit au profit et à l'usage des *funds* et aux institutions charitables actuellement administrées par les défendeurs? (p. 91).

Les plaignants soutenaient que tout *juddin* admis dans la religion y avait droit; les défendeurs répondaient que les seuls ayants-droit sont : 1° les Parsis descendants des émigrés de Perse; 2° leurs coreligionnaires de l'Iran qui peuvent venir s'établir dans l'Inde et 3° les enfants des pères parsis nés de mères étrangères, s'ils sont admis dans la religion de leur père et en font profession.

Ici se place une discussion très serrée qui nous ramène à celle qui s'était engagée au début du procès et à laquelle M. Davar avait pris part en qualité de conseil, c'est-à-dire à la définition des deux appellations *parsi* et *zoroastrien*; ces expressions ont-elles la même signification et désignent-elles les mêmes personnes? (p. 93 et sq.).

« J'avoue, dit l'éminent magistrat, qu'à aucune époque cette question n'a présenté à mon esprit de difficulté. Un zoroastrien est une personne qui professe la religion zoroastrienne; un zoroastrien n'est pas nécessairement un Parsi. Tout individu professant la religion de Zoroastre, qu'il soit anglais, français, américain, devient zoroastrien dès qu'il est converti à cette religion. Mais comment pourrait-il être Parsi? On dit que l'épouse du sixième plaignant est maintenant Parsie ». C'est impossible! « Supposé qu'une Parsie devînt chrétienne et épousât un français, pourrait-on dire qu'elle est francaise, et si elle épousait un anglais, serait-elle anglaise pour cela? » On n'a qu'à rechercher l'origine de la formation du nom Parsi pour s'en rendre compte : « Parsi est un nom de race et non de religion ; » c'est celui des émigrés venus de la province de Pars ou Fars. Il peut exister un Parsi chrétien suivant la religion qu'il professe, mais toujours Parsi par sa race. Zoroastrien indique la religion que professe un individu. Pour M. Davar, c'est absolument clair. Avant la dernière controverse et la revendication de la nouvelle convertie à porter le nom de Parsie, on ne s'était jamais avisé d'établir une distinction dans l'emploi de ces deux mots.

En 1872, dans un acte officiel (*Act III de 1872*), l'expression manifestement dénuée de signification « Parsi Religion » avait été employée pour désigner la religion zoroastrienne. Or il n'existe pas de religion parsie ; ce qu'on voulait désigner par cette expression, c'était la religion professée par la communauté parsie. Selon M. Davar (p. 94), l'expression « religion parsie » est donc aussi dénuée de sens que religion anglaise, religion française, religion hollandaise. Avant la controverse soulevée à propos de la dame française, on n'avait jamais fait cette distinction ni imaginé qu'un zoroastrien pût appartenir à une autre communauté qu'à la communauté parsie. A cause de leur manque de prosélytisme, les Parsis avaient été les seuls dans l'Inde à professer le zoroastrisme, de sorte que les deux expressions, zoroastrien et parsi, servirent à dénommer la même entité

Faisant allusion à l'act de 1884, M. Davar explique que le *solicitor* qui le prépara ne pouvait deviner (pas plus que le magistrat qui lui en avait confié la rédaction)

qu'il se présenterait jamais un converti zoroastrien. Jusqu'en 1903, Parsi et Zoroastrien étaient synonymes. Depuis la dernière controverse, ceux qui ont fait de nouvelles donations, pour éviter toute interprétation douteuse, ont employé l'expression *Parsi Zarthosti* qui, du reste, n'est pas nouvelle. Dès 1836, un des membres du *Panchayet* parsi l'emploie dans une lettre adressée à un de ses collègues. Viennent des exemples à l'appui de cette thèse : ainsi d'après Sheriarji Barucha, lorsqu'on se sert du mot parsi, la seule idée qui se présente, c'est qu'on a affaire à un Zoroastrien, et d'après Behram Sheriar, prêtre iranien, certains musulmans de Perse appellent ses coreligionnaires *Parsis*, d'autres *Zarthostis*. Le mot Parsi usité d'une manière courante en Perse équivaut à *Zarthosti*.

Il s'agissait enfin de définir les intentions des donateurs pour savoir si elles étaient respectées dans l'interprétation qu'on leur donnait, c'est-à-dire en réservant leurs libéralités aux seuls Parsis zoroastriens. L'étude des documents confirma l'opinion du juge (p. 96 et sq.). Ces fondations étaient bien au profit de ceux-ci ; on trouve indifféremment mentionnés l'Anjuman zoroastrien, les gens de la communauté zoroastrienne, les gens de la religion mazdéenne, l'Anjuman dans son entier, les membres de la Sainte-Communauté zoroastrienne de Bombay, les Dastours, mobeds, herbeds et behdins de la religion mazdéenne de la Sainte-Communauté zoroastrienne, etc., et M. Davar estime qu'à l'époque où les fondations avaient été constituées, les personnes n'avaient pas entendu appeler à bénéficier de leurs charités les Lalias de Bombay, les Dubras de Surate et les Bhangis, Mahars, etc., du Guzerate, autrement dit les castes inférieures. Un *juddin* peut devenir zoroastrien, mais jamais membre du Saint-Anjuman de Bombay, de la communauté zoroastrienne, de l'Anjuman de la religion mazdéenne, etc.

Un *juddin* converti au zoroastrisme n'a jamais existé. Cette personne ne pouvait donc pas être visée par les fondateurs. Le juge va plus loin : si elle l'avait été, les fondateurs auraient pris des mesures pour l'exclure par la crainte de la désagrégation de leur communauté, ce qui serait infailliblement arrivé si l'on avait accepté les castes inférieures alléchées par les 53 lakhs de roupies des fondations charitables dont dispose l'*anjuman*. Or, partout où les Zoroastriens ont formé des communautés, à Bombay, à Surate, à Nausari, à Calcutta, etc., l'idée maîtresse a été d'employer l'argent au profit des seuls membres des communautés ou des coreligionnaires de Perse qui se trouvaient par hasard dans la localité. Les intentions des fondateurs se précisent encore mieux si l'on se refère à leurs opinions religieuses, où apparaît nettement l'horreur de l'étranger toujours repoussé non seulement dans le passé, mais encore dans le présent. M. Davar, qui s'était adressé aux membres des familles parsies qui avaient contribué à la création des fondations charitables, reçut de tous la même réponse, c'est que leurs ancêtres n'avaient jamais eu l'intention d'en faire profiter un *juddin*. Vient enfin le grand argument *ad hominem :* Pourquoi si les plaignants estiment que les opinions religieuses des fondateurs étaient celles que leur conseil avait mises en lumière, c'est-à-dire en faveur des convertis, — pourquoi ne donnent-ils pas eux-mêmes l'exemple de la tolérance en ouvrant à la convertie — ce qu'ils se sont bien gardés de faire, — les portes des temples et des dakhmas fondés par leurs parents?

La conclusion de ce long et intéressant jugement est que, même si un *juddin* était reçu dans la religion zoroastrienne, après avoir passé par toutes les cérémonies requises, il n'en serait pas pour cela admis à jouir des fondations et des institutions charitables administrées par les défendeurs, car ces fondations et ces institutions sont réservés aux seuls membres de la communauté parsie, dont tout *juddin* est exclu.

*
* *

Passons au jugement de M. Beaman [1]. D'accord avec son collègue, M. Beaman partage l'opinion de celui-ci sur le caractère de prosélytisme de la religion zoroastrienne ; mais il estime que les Parsis sont seuls juges d'admettre des convertis. Il n'aborde aucun des points de religion et insiste seulement sur la manière dont les Parsis, de simple communauté religieuse qu'ils étaient au début, sont arrivés à former une caste. C'est là le point très curieux du jugement. Selon lui, les Parsis ont été guidés par le sentiment de leur position comme caste dans leur attitude d'exclusivisme. Peut-être, dit le juge, auraient-ils été fiers d'avoir des convertis comme Akbar ; mais deux causes principales doivent avoir concouru à transformer peu à peu l'attitude de la communauté ; la première — la plus puissante évidemment — était l'idée de caste dont l'atmosphère ambiante était pénétrée ; la seconde, leur prospérité toujours croissante qui développa chez eux une tendance naturelle et inévitable à fortifier la rigueur du principe de la caste. On comprend qu'il est plus flatteur d'appartenir à une caste supérieure qu'à une caste inférieure, et à mesure que les Zoroastriens de l'Inde purent se comparer avec un certain orgueil aux populations environnantes, dont ils étaient le plus portés à subir l'influence, l'idée de caste jeta en eux des racines plus profondes.

Or, M. Beaman établit que cette opinion n'est pas une simple vue fantaisiste ; elle repose sur un fait aussi certain que ceux qui ont été prouvés devant la cour par témoins. C'est la simple affirmation des rigueurs de la caste orientale. La substitution d'une caste, comme base religieuse de l'organisation des Zoroastriens de l'Inde, est le terrain sur lequel il a reconnu, après y avoir longuement réfléchi, que la décision des deux juges peut être plus sûrement fondée, et voici comment il l'explique, ce qui à notre sens est parfaitement rationnel.

Pendant que les Parsis (pp. 30 et sq.) adhéraient théoriquement à leur ancienne religion et en acceptaient les principaux dogmes, y compris le précepte de la conversion, ils élevèrent autour d'eux de véritables barrières sociales par la caste, et tombèrent peu à peu sous l'influence de l'idée de caste jusqu'à ce que, dans le langage populaire moderne, ait passé l'expression courante « parsi » qui, de nos jours, désigne leur caste comme toute grande caste, par analogie seulement, mais par une analogie imposée d'après les circonstances et les conditions dans lesquelles les zoroastriens de l'Inde se trouvèrent; donc par une analogie à la fois impérative et inéluctable.

Passant par dessus les phases de cette longue transformation dont on trouve le résumé dans l'exposé des défendeurs, M. Beaman voit d'emblée que la question n'était pas une question religieuse, mais une question de caste ; que les défendeurs, organes du parti conservateur, étaient prêts à fermer les yeux sur l'immoralité, la bâtardise, sur tout enfin, excepté sur l'élément étranger, qu'ils accepteraient n'importe quel Irani dont ils ne connaîtraient pas les antécédents, de même des enfants illégitimes nés de pères parsis, mais qu'ils écarteraient l'étranger le plus respectable, parce que cet étranger est en dehors de la caste, et que la caste est une institution dans laquelle on doit être né. On dit emphatiquement du Parsi moderne : « Nascitur non fit ».

La question ainsi posée n'a rien à voir avec la religion ; elle est même essentiellement extra-religieuse. C'est la pure caste indienne sans mélange, et « je ne crois

1. The Parsi Panchayet case. In the High Court of the judicature at Bombay (suit n° 689 of 1906). Sir D. M. Petit and others, plaintiffs, vs. Sir Jamshedji Jijibhai and others, defendants. Delivered Friday, 27 november 1908. Printed at the Bombay Gazette Electric Printing Works, 1908.

pas », ajoute M. Beaman, « que toute personne compétente et impartiale songerait à me démentir ». Alors quelle en est la conséquence ?

« Nous avons ici un groupement qui, à son origine, n'était pas une caste, mais qui est devenu une caste et, dans toute l'acception, une caste supérieure. Notre devoir est donc de dégager, à l'aide des documents que nous possédons, si nous le pouvons, l'époque à laquelle le sentiment de la caste, en tant que facteur prédominant de l'organisation des zoroastriens de l'Inde, s'est substitué au sentiment religieux ; en un mot, si à l'époque où les fondations (*trusts*) ont été constituées, ce sentiment religieux était encore définitivement prédominant, je pense alors que l'action des plaignants serait juste, et pour ma part je serais disposé à y donner effet ; mais si, à cette époque, la caste avait si bien dominé la religion qu'elle était devenue le principal facteur de l'organisation des Zoroastriens de l'Inde, nous serions obligés de nous servir d'un autre criterium, et je crois que l'action des défendeurs exprimerait correctement l'intention des fondateurs (p. 31) ».

Bienfait inestimable de la caste, assurément, car c'est grâce à elle qu'après les longs siècles pendant lesquels les émigrés sont restés sous l'influence puissante d'une foule de conceptions sociales et religieuses, c'est-à-dire pendant près de mille ans, les Zoroastriens n'ont pas disparu. Ils restent aujourd'hui, quoique peu nombreux, tels qu'ils étaient en débarquant, un peuple distinct des autres, avec leur ancienne croyance pure de tout mélange. C'est maintenant seulement, à cause des facilités des communications avec le monde occidental et de l'accroissement des richesses qu'on remarque une disposition à se relâcher de la rigueur de cet esprit qui fut, pendant toute cette période, le plus conservateur. S'il y a eu de de l'immoralité, — et il y en a eu — il n'y a jamais eu de reconnaissance publique de la plus légère déviation du principe de la caste le plus rigide. Il faut aussi remarquer que, quelque tolérants qu'ils fussent à leur arrivée dans l'Inde, les Zoroastriens ont été empêchés de se perdre dans le vaste océan de l'Hindouisme par les mêmes moyens que ceux qu'ils avaient adoptés en vue de la conservation de leur propre caste lorsqu'ils sont devenus plus nombreux et plus influents. N'est-ce pas toujours l'esprit de caste ? « Et de même qu'ils se sont actuellement assimilés l'idée de caste et en ont fait le rempart de leur unité, ils s'y étaient jadis renfermés, n'ayant pu pénétrer dans des sociétés qui refusent à quiconque n'y est pas né d'en franchir les limites ; l'air qu'ils ont respiré depuis des siècles était chargé de « l'esprit de caste », la caste étant la condition de toute existence sociale ; de sorte que, en tant que caste, ils pouvaient espérer conserver et améliorer leur condition ; en dehors ils ne pouvaient que se désagréger rapidement et se mêler aux non-classés — *outcastes* et *pariahs* —. Pourtant il dût y avoir une longue lutte entre le sentiment confessionnel et cette idée de caste, entre les droits de la religion et ceux de la société (p. 32).

Passant aux conversions, il semble bien établi que l'exemple de Mme X. est le seul, et le juge, après avoir repris ceux que M. Davar avait examinés, cherche à définir les intentions des fondateurs pour savoir si leurs dotations pouvaient s'étendre aux convertis (p. 33).

Dans un long exposé dont nous ne pouvons relever que quelques points, notons une définition intéressante de la constitution civile des Parsis et de l'assemblée représentative de la communauté entre les mains de laquelle passa le pouvoir régulateur, *anjuman* ou *Panchayet*. L'*anjuman* est le corps politique de la caste ou de la tribu chez les Musulmans, d'où l'expression *anjuman* est venue ; il n'y a naturellement pas de caste au sens hindou du mot ; chez les Parsis, l'*anjuman* s'identifia avec les comités représentatifs des anciens en impliquant le contrôle du corps entier, dans le sens des documents produits devant les juges. Dans l'Inde,

les idées musulmanes ont été profondément imprégnées des coutumes et des sentiments de la population hindoue. Il n'est donc pas surprenant que l'*anjuman zoroastrien* ait engendré le panchayet parsi, qui est essentiellement une institution de caste. Toute la question est de savoir si à l'époque où ces fondations ont été constituées, c'est-à-dire, il y a cent cinquante ans, l'esprit de caste avait remplacé le sentiment religieux primitif (p. 35).

La communauté n'était pas alors très différente de ce qu'elle est aujourd'hui. Les Parsis, déjà devenus riches et influents, étaient arrivés à se faire respecter en tant que communauté, à être jaloux de leur indépendance en tant que caste et à détester l'idée de toute souillure par le contact des classes inférieures ; il s'agit alors de savoir si les chefs de la communauté, hommes de piété notoire, auraient permis qu'on ouvrit les portes de leurs sanctuaires ou de leurs tours à quiconque aurait voulu professer la foi zoroastrienne et aurait eu assez d'argent pour obtenir d'un prêtre plus ou moins vénal son admission dans le troupeau.

M. Beaman est sur ce point de même avis que M. Davar. Tout zoroastrien de l'Inde frémirait à l'idée de voir un *juddin* participer aux cérémonies funéraires ou entrer dans les temples du feu (p. 36). Aucun sentiment de piété ne serait assez grand pour justifier cette intrusion. En d'autres termes, pendant que la conversion comme dogme religieux ne peut être contestée, toute autre observance sociale ou religieuse tombe sous la réglementation de la caste. Le temps n'a pas modifié cet état d'esprit. Ce point acquis, si nous interrogeons à nouveau les fondateurs des donations religieuses pour savoir si leur intention était d'ouvrir les portes des temples et des tours aussi bien aux convertis qu'aux membres de la communauté zoroastrienne, leur réponse est facile à prévoir. Nous la dégagerons en revenant à un sujet déjà épuisé, aux concubines des classes inférieures. Nous avons déjà fait ressortir que les classes supérieures auxquelles appartenaient les fondateurs des donations religieuses désapprouvaient hautement l'immoralité qui régnait chez certains Parsis du Mofussil et qui constituait non seulement une offense au point de vue du mariage et de la religion, mais encore au point de vue social, la *Dubri* étant une pauvre aborigène. On peut se demander si, à cette époque, on aurait éprouvé la même répulsion pour des mariages avec des personnes d'un rang supérieur ou égal. L'histoire montre que des mariages de cette sorte avaient eu lieu et que personne n'avait songé à les stigmatiser comme des péchés religieux ; mais c'était avant que la communauté ne fut devenue une caste et lorsqu'elle était encore une nation (p. 38). Lors de la fondation des *Trusts* (donations religieuses), on ne supposait pas qu'un Parsi s'unirait jamais à un membre d'une caste supérieure, tandis qu'il courait le risque de prendre femme parmi les castes inférieures. Aussi les fondateurs auraient répondu comme les prêtres et les Dastours l'ont fait : « Certainement les convertis peuvent jouir de nos libéralités, s'il nous font honneur » ; mais comme on ne pouvait pas établir cette distinction, qu'il fallait admettre tout le monde en personne, et que, pour un Akbar, ils auraient eu cent *Dubras* et *Bhangis*, ils auraient dit : « A aucun prix, pas de convertis » (p. 38).

VII

Nous avons fini d'exposer les diverses phases de cette mémorable controverse. Pas de convertis ! Tel avait été le vœu de la communauté dans sa réunion plénière. La cour l'a enregistré et lui a donné force de loi. La question est-elle pour cela résolue ? Le procès, comme on a pu le voir, l'a présentée sous des aspects bien différents, religieux, sociaux et légaux, susceptibles de soulever de nouvelles discussions. Ainsi, en ce qui concerne le côté légal (si l'on s'en tient au jugement de

M. Davar), comment appliquer les lois sur la succession et le mariage quand il s'agit de convertis ? Car, ainsi que l'a fait observer un excellent journal de la communauté (l'*Indian Spectator*), quelle sera la jurisprudence lorsque des juges emploient un mot (religion parsie) avec la signification de *caste* et que la législation emploie le même mot avec seulement celle de *religion?* La porte est ainsi ouverte à toutes sortes de litiges.

Quel que soit l'avis d'une minorité respectable et éclairée, le sentiment général chez les zoroastriens est de repousser l'intrus ; nous en avons un nouvel exemple dans la pétition envoyée au gouvernement de l'Inde au sujet du *Special marriage Amendment Bill* qui favorise les unions avec les non-zoroastriens en dehors des formalités prescrites par la religion et enregistrées dans l'*Act* de 1865.

Nous n'avons pas à pénétrer dans cette seconde phase de l'évolution sociale de la communauté. Nous avons essayé de présenter les faits sur lesquels s'appuie la jurisprudence de la cour de Bombay et de montrer la manière dont les Parsis ont pu réussir à conserver jusqu'à présent la pureté de leur race et l'intégrité de leur foi.

NOTES SUR TOMBOUCTOU

(VIE JOURNALIÈRE, HABILLEMENT, MOBILIER, ETC.)

Par A. Dupuis-Yakouba (Tombouctou).

I. — Vie journalière.

Dans une précédente note [1] nous avons résumé les principales phases de la vie sociale et familiale d'un Tombouctien. Il serait intéressant de tracer une rapide esquisse de la vie journalière de ce même citoyen de la célèbre ville soudanaise.

Et d'abord suivons l'homme aisé, vivant en quelque sorte de ses revenus : le rentier.

S'il est dévot, au premier chant du coq, à l'appel du muezzin, vite, il se lève, s'habille sommairement, fait ses ablutions rituelles et se rend à la mosquée. C'est la prière du *Fedjer*, le premier acte religieux de la journée du fervent musulman. Le plus souvent pourtant, il se contente de faire cette prière chez lui, surtout pendant la saison froide.

Ce devoir de dévotion accompli, il va rendre visite à son cheval, lui donne sa nourriture : fourrage ou mil, le soigne, lui fait sa toilette matinale.

Pendant ce temps, les gens de la maison s'éveillent et préparent la collation du matin : reliefs du repas de la veille réchauffés, *dôn* ou farine de mil délayée dans de l'eau, du lait aigre, avec piment, cumin, girofle et sel.

Après ce léger repas, il sort faire un brin de causette avec ses voisins libres comme lui, assis dans la rue à l'ombre ou au soleil, suivant la saison. Quelquefois, la conversation n'étant pas très animée, un lettré lit tout haut ou psalmodie quelques passages d'un livre religieux que tous écoutent gravement.

Le commerçant en gros va de son côté, voir ses amis, commerçants, avec lesquels il est en relations d'affaires. Il lui faut s'informer du dernier cours de la barre de sel, du sac de mil, de riz, des derniers arrivages à Kabara ou à Koroyomé des divers produits venant du sud. Il doit, aussi, s'enquérir des nouvelles de l'*Azalay*, cette grande caravane qui, deux fois l'an, se rend à Taoudenni, à sept cents kilomètres au nord, pour y prendre les barres de sel, préparées par les ouvriers ou *harratin*, affranchis, qui travaillent dans cette mine.

Le sel, base du commerce actuel de Tombouctou, est chargé sur des chameaux par les Berabich (tribu arabe nomadisant dans la région), transporteurs de ce produit. Or, ces chameaux sont convoités par les Arabes du nord, qui viennent les razzier pour les emmener chez eux. Il est donc de la plus haute importance de s'informer des chances que court cette caravane pendant sa route. Si les animaux manquent, le sel devient rare, le prix de cette denrée augmente en conséquence.

Par ailleurs, il faut savoir les quantités de mil, de riz, récoltées par les cultivateurs de Djenn et du Djimé balla, et les prix auxquels on pourra se les procurer.

Ce sont là des enquêtes auxquelles un négociant intelligent doit se livrer pour le plus grand profit de ses affaires.

1. Revue d'Ethnographie et de Sociologie, 1913, n° 3-4, pages 100 et suiv.

A cette heure matinale, on entend dans les rues les cris d'excitation des âniers se rendant au port avec des chargements divers (principalement de sel, envoyé dans le sud), ou bien ils courent y chercher les marchandises arrivées déjà.

D'autres ânes, conduits par les maçons, s'en vont dans les carrières voisines pour y faire des provisions d'argile et de pierres nécessaires à leurs travaux : constructions ou réparations de maisons.

Les orfèvres, les forgerons, les menuisiers, les cordonniers, les tailleurs, etc., se dirigent vers leurs ateliers respectifs.

Les enfants se rendent aux écoles, où tout à l'heure, ils répèteront en chœur, ou chacun pour soi, les versets du Coran que le maître leur aura inscrits sur des planchettes.

Les porteurs d'eau et les domestiques vont faire la provision d'eau aux mares, sorte de puisards creusés à l'entour de la ville et dans lesquels sourd l'eau d'infiltration du Niger.

Les porteurs d'eau sont, en général, des gens de l'Est, des environs de Bamba, d'où leur nom de *Bamba-idje*, qui viennent, chaque année, pendant la saison morte, lorsque la culture ne réclame pas leurs soins, vendre des peaux de bouc d'eau aux habitants et gagner ainsi quelque argent. Celui-ci leur servira à se procurer des étoffes pour leurs vêtements. Ils retournent ensuite dans leurs villages et d'autres viennent les remplacer. D'aucuns cherchent du travail de manœuvres, aident à piler le mil, etc.

Les marchandes de lait, de pain, de karité commencent à animer les rues en annonçant leurs articles par des cris divers : *Kosam-koy* ! Voilà la marchande de lait !... *Toboy-to boy ber yo!* Qui veut des pains ?... *Dji-basey!* Du karité !.. *Djena bano nda ngou barakoura* ! Du lait aigre et du beurre ! etc., etc.

Les petits vendeurs et vendeuses se pressent vers les marchés pour rejoindre leurs places habituelles où ils resteront accroupis jusqu'au soir devant leurs corbeilles, attirant les chalands et les domestiques, annonçant et vantant les qualités de leurs denrées.

Les bouchers venant de l'abattoir transportent sur leurs têtes les quartiers de bœuf et de mouton destinés à la vente.

Les commissionnaires en sel, avec, sur leurs épaules, une ou deux barres, s'en vont de porte en porte, s'enquérant d'un acheteur.

Un maçon chante, à cheval sur un mur, ses mélopées monotones, gourmande les pétrisseurs de mortier, réclame des briques.

En un mot, c'est le réveil de la grande ville. La ruche commence à bourdonner.

Chacun vaque à son travail. Oh! pas avec l'empressement des ouvriers de villes européennes ! Pourquoi se presser d'ailleurs ? A chaque jour et à chaque moment suffit sa peine. Et le moindre effort est la loi générale.

Pourtant il faut bien se procurer de quoi manger pendant cette journée et c'est là le but de tous ces gens sortis de chez eux de si bonne heure.

Mais le soleil monte à l'horizon, ses rayons bien qu'encore obliques, font sentir leur chaleur dans les rues et sur les places où l'ombre se rétrécit. Notre rentier sait qu'il est temps de rentrer et une tasse de thé sera la bienvenue.

Aussi, avec quelques amis, il regagne sa demeure et ses appartements où l'obscurité ménage une fraicheur relative. On lui apporte quelques gâteaux au miel et au piment avec le thé traditionnel, parfumé à la menthe, et que de nombreux morceaux de sucre transforment en un véritable sirop. — Le café n'est guère en usage. — Lentement à petites gorgées, ils savourent en silence les trois petites tasses réglementaires. Puis, les conversations reprennent sur les sujets les plus variés.

Et la matinée s'écoule ainsi jusqu'à la prière d'*Aloula*, c'est-à-dire vers une heure ou une heure et demie de l'après-midi.

C'est alors l'heure du repas. Chacun retourne chez soi prendre la nourriture que les femmes ont préparée. C'est aussi l'heure chaude, l'atmosphère est lourde. Insensiblement l'animation des rues diminue ; les passants se font plus rares ; les marchés sont désertés ; vendeurs et vendeuses s'assoupissent auprès de leurs éventaires. C'est l'heure de la sieste réparatrice. Ceux qui ne peuvent s'abriter contre les rayons du soleil, les maçons par exemple, travaillent mollement ; les chants ont cessé ; un silence relatif envahit la ville. Mais attendons quelques moments, la vie reprendra et avec plus d'intensité que le matin.

Trois heures, prière du *Witjir* ou de l'*Asara* : le tout Tombouctou va se montrer peu à peu sur les places, dans les rues, sur les marchés où la foule devient si dense qu'il est difficile de s'y frayer un passage.

Bientôt les artisans terminent leur journée ; ils veulent jouir, eux aussi, des heures tièdes de la soirée et vaquer à leurs prières.

Les jeunes gens sortent à cheval, se promènent sur les boulevards, caracolent et exécutent des fantasias et des courses. Le vendredi, après la prière solennelle d'*Aloula*, aux mosquées, où un prêche de l'imam a réuni un nombreux auditoire, les cadis et les notables aiment à faire, à cheval, un pèlerinage aux tombeaux des saints de la ville et des environs.

Cependant, le sable des dunes voisines se rafraîchit, il fait bon s'y étendre ou s'asseoir pour deviser avec les amis sur les différents événements de la journée, y attendre doucement l'heure de la prière, du coucher du soleil.

La nuit vient vite ensuite, aussi, les vendeurs replient-ils leurs étoffes, leur pacotille et s'empressent vers leurs demeures.

On ne voit plus guère que les marchands de pains et de gâteaux, les rôtisseurs de viande auprès de leur gril, ou les marchands de têtes et de pieds de moutons qui attendent les ouvriers, *Bamba-idje* et autres, venant chercher leur repas du soir.

Çà et là, sur les places et dans les carrefours, s'organisent des tamtams et des danses.

Dans les maisons, on prépare le kouskous du soir, dont les odeurs variées s'exhalent dans les rues.

Devant les portes, des groupes se forment : on devise. Un conteur public, un chanteur s'accompagnent sur la guitare et redisent sur un ton rythmé et monotone les légendes anciennes, les hauts faits d'un Gargantua ou Pantagruel indigène des temps reculés.

Le repas ne se prend guère avant neuf ou dix heures, après la prière de *Safo*. Il interrompra à peine les chants qui se continueront bien avant dans la nuit tiède. Déjà les auditeurs commencent à prendre une position plus commode ; ils s'étendent, baillent et finissent par s'endormir. Le chanteur inlassable poursuit, pour lui-même, les mélodies que personne n'écoute plus.

La fraîcheur du sol et de l'air réveille l'un des dormeurs. Celui-ci secoue ses camarades et l'on réintègre les chambres, les cours et les terrasses où l'on va achever la nuit.

La vie des femmes est moins extérieure. Seules, les femmes de la classe ouvrière et les domestiques sortent librement pour aller à l'eau et faire, au marché, les provisions pour les différents repas.

Les autres, les femmes de la classe bourgeoise, restent à l'intérieur de leur demeure. Elles confectionnent elles-mêmes ou le plus souvent font confectionner par leurs servantes la nourriture des gens de la maison. Celles-ci décortiquent le riz, pilent le mil, surveillent la cuisson des aliments.

Entre temps, ces femmes riches s'occupent de filer le coton pour en faire tisser des pagnes multicolores et épais, encore estimés, malgré la concurrence des étoffes européennes.

Les soins de la coiffure leur prendront aussi quelques journées par mois. La fabrication de bracelets et de colliers de perles les aidera à passer leur temps.

Puis, c'est une visite à rendre ou à recevoir, le soir, après la tombée de la nuit, ou le matin, avant le grand jour. Ce sera l'occasion de sortir, d'exhiber les plus belles toilettes, de faire de la musique, d'exécuter les plus beaux pas de danses, enfin, de causer, de faire part aux amies des nouvelles les plus récentes. Ce jour de réception, ce *hoyndi*, est un événement dans la maison. Les amies sont convoquées plusieurs jours à l'avance, et, dès la veille, la maîtresse de maison prépare le menu, les noix de kola, les vêtements, les ornements, bijoux, bracelets, etc.

De bonne heure, les invitées se présentent ; les salutations, les rires mettent une animation inaccoutumée dans la demeure. Les griots, chanteurs et musiciens, sont

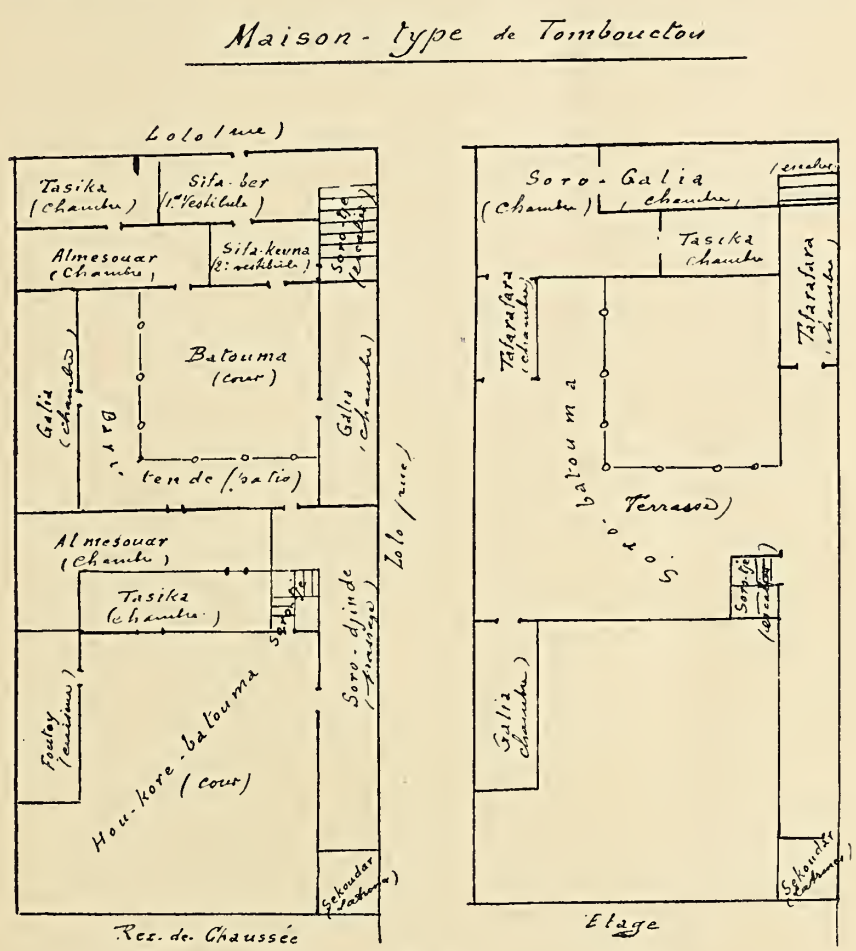


Fig. 1.

à l'affût, si, d'ailleurs, ils n'ont pas été conviés à cet effet. La musique et les danses, à peine interrompues par les repas et le thé, remplissent la journée. Les amies et les maris envoient, en cadeau, des kola, viennent saluer la société et exécuter parfois quelques figures de chorégraphie. Les langues se délient. Chiffons, bijoux, coiffures..... cancans (qu'avons-nous dit !) font les frais des conversations plutôt

bruyantes de cette journée. Et, le soir, après le coucher du soleil, chacune retourne chez soi raconter à ses intimes ses impressions, critiquer telle coiffure, telle toilette et le savoir-vivre de telle ou telle. L'étiquette, en effet, n'est pas indifférente :

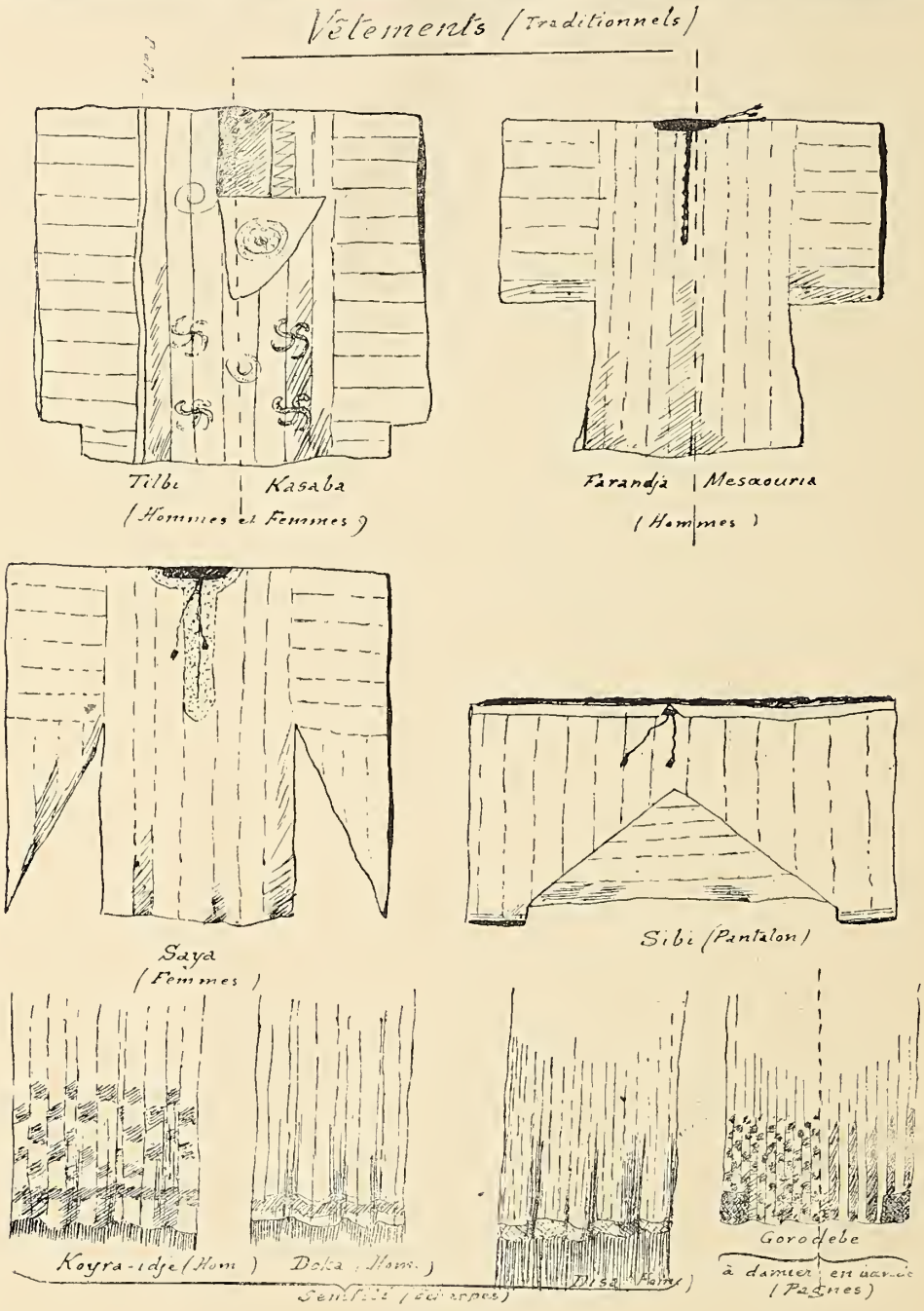


Fig. 2.

saluer celle-ci avant celle-là, s'asseoir à telle ou telle place plutôt qu'à telle autre, etc., sont autant de sujets de froissements et d'antipathie qu'on pardonnera difficilement.

Les enfants partagent leur temps entre l'école coranique et française, les différents

ateliers où tous doivent apprendre le métier de leur père, et les jeux de leur âge.

A certains jours, le dimanche spécialement, on verra une foule de travailleurs occupés à construire une maison. C'est le *ko-terey-goy* dont nous avons parlé dans une précédente note, au sujet des clans et des *kondey*[1].

Rappelons aussi les devoirs de ces *kondey*, obligés d'aider leurs camarades dans

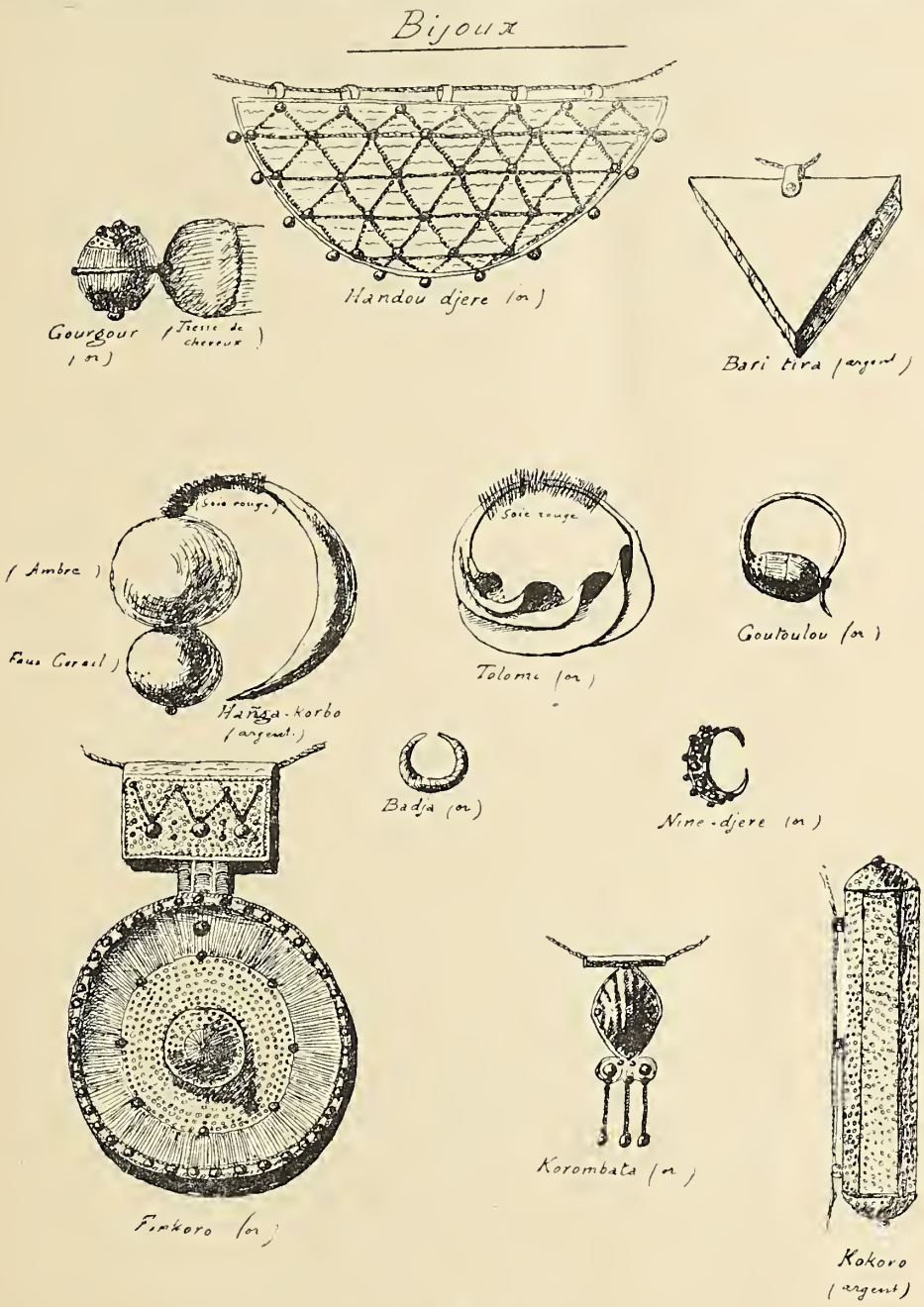


Fig. 3.

les circonstances marquantes de la vie. Nous l'avons mentionné dernièrement dans cette même publication.

1. *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1910, nº 8-10, pages 233 et suiv.

Enfin, nous ne pensons mieux faire qu'en donnant le plan d'une maison-type de Tombouctou. C'est dans l'intérieur de ces demeures que se déroule la vie intime de l'indigène (fig. 1).

Toutes les maisons ne sont pas, faute d'espace, bâties exactement sur ce modèle. Dans toutes, cependant, on trouve les deux cours (*batouma*) et un nombre plus ou moins grand de chambres. La vie des gens libres, des *bortjin*, se passe dans la première cour et les chambres qui l'entourent. Les domestiques restent dans le *hou-kore*, où se trouvent les cuisines et la seconde cour.

II. — **Vêtements** (fig. 2).

De formes très amples, le costume comprend, pour les hommes ; une culotte (*sibi*), une chemise, ouverte sur le devant (*farandjia*) ou sur l'épaule (*mesaouria*), et une robe à larges manches (*tilbi*, avec couture dite : *balli*) ou sans le *balli* (*kasaba*). Une écharpe (*semfiti*), soit : *koyraidje* (avec dessins brun-clair) ou *doka* (avec large bande rouge garance) ou *disa* (bleu-foncé à longues franges noires) complète le vêtement.

Les femmes se ceignent d'un pagne : *tafe* appelé aussi *gorodebe*, tissé en damier bleu et blanc ou en bandes de même couleur. Un des coins inférieurs est orné de soie multicolore. Par-dessus, elles portent une large chemise (*saya*) aux manches longues et pointues, un *tilbi* ou un *kasaba* et enfin un *disa*. Elles n'emploient ni le *doka* ni le *koyra-idje*, réservés aux hommes.

Anciennement tous ces effets étaient fabriqués avec des bandes de coton de 10 à 12 centimètres tissées par les indigènes. Mais, depuis l'établissement des comptoirs européens on se sert beaucoup des étoffes importées et vendues dans leurs magasins.

Toutefois, la forme de même que les broderies qui les agrémentent, sont consacrées par l'usage et nul ne pense à se soustraire à la tradition.

III. — **Bijoux**.

L'énumération et le dessin des différents bijoux en usage en donneront une idée plus juste et plus complète que toute description (fig. 3, 4 et 5).

Bijoux fixés à la coiffure : *Houttou*. — *Kantje*. — *Sahalia*. — *Tira*. — *Sorro*. — *Koumna*. — *Youdon*. — *Walatedje*. — *Londou*. — *Lader*. — *Bari-tira*. — *Korombata*. — *Gourgour*.

Bijoux suspendu au cou : *Djinde-koumna*. — *Betou*. — *Sorro-foune*. — *Besakou*. *Finkoro*. — *Finkoro-idje*. — *Nor-tatji*. — *Handou-djere*. — *Kokoro*.

Boucles d'oreilles : *Hanga-korbo*. — *Tolomi*. — *Goutoulou*.

Les dames de la classe noble portent, serré sur la cloison médiane du nez, le *Badja*. Les autres, passé dans l'aile droite, le *Nine-djere*.

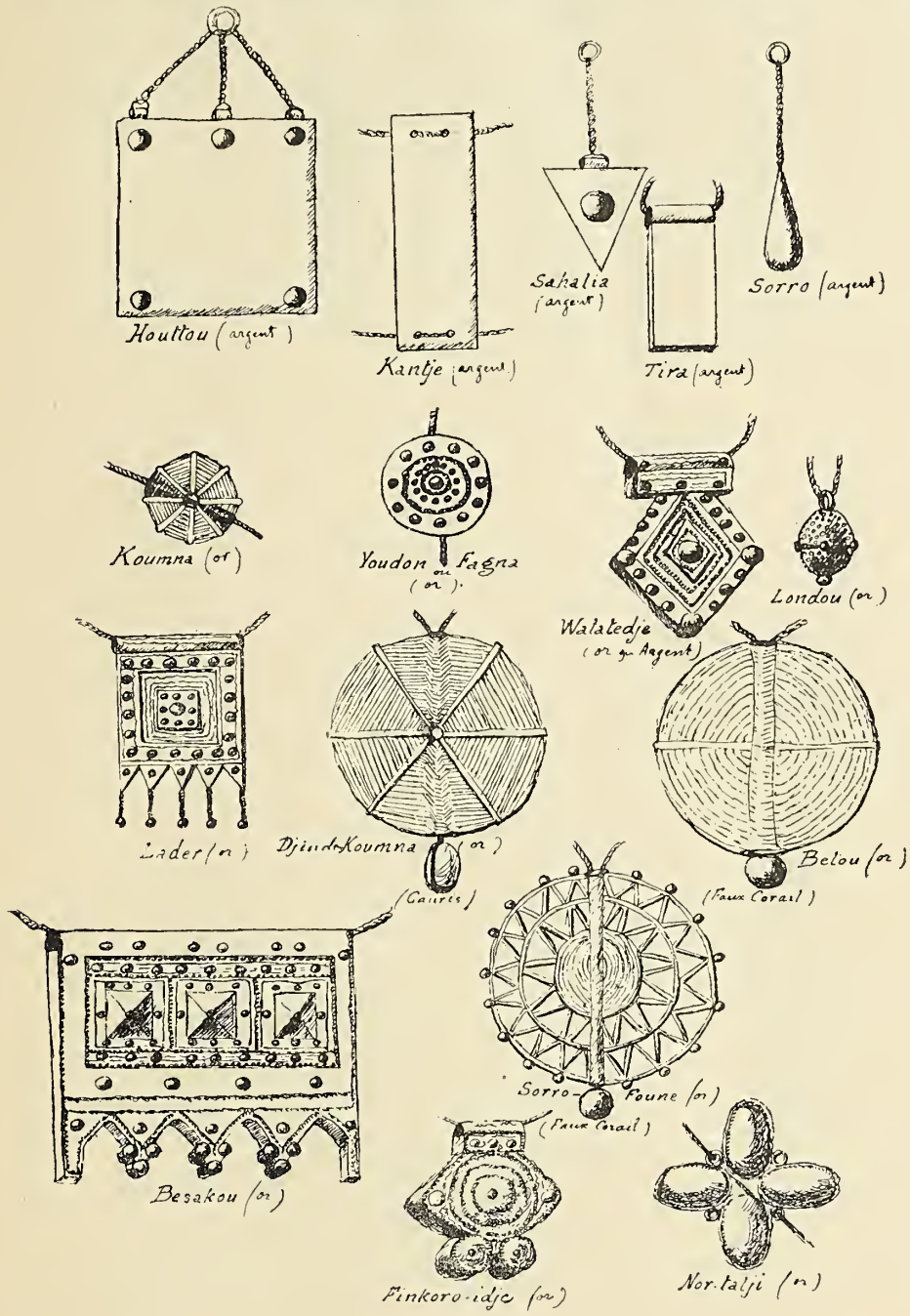
Puis viennent les bracelets (en perles, en argent, en métal blanc ou en cuivre) : *Kamba-hiri*. — *Koullou*. — *Sonko*. — *Somboro*. — Le *Teybaraten-djendji*, en marbre originaire du Hombori, se porte au-dessus du coude.

Les anneaux de pieds en cuivre ou en argent : *Tjedjendji-boñgo-koy* et le *Kakaw* plaque très mince d'argent ciselée.

Enfin les bagues : *Kobe-gani* (pour le pouce). — *Kobe-kongouni*. — *Ndama-kofe* (surmonté d'une perle rouge ou verte) — *Korbo-tjirey*. Elles se mettent toutes aux

doigts de la main gauche ; la main droite, parce qu'elle sert à prendre la nourriture, ne peut en recevoir.

On remarquera aussi qu'aucune de ces bagues n'est en or. Ce métal ne doit pas



4.

orner les mains qui s'élèvent vers Dieu, dans la prière pour implorer ses faveurs, demander son assistance. Quel est le pauvre qui oserait solliciter les aumônes avec une sébille d'or?

Bien entendu, on trouve tous ces bijoux fabriqués en cuivre, voire en fer blanc,

sur le cou, la tête et les bras des personnes peu fortunées. Leur forme seule est obligatoire.

Fig. 5.

IV. — Coiffure.

Voyons d'abord la disposition de la chevelure (fig. 6).

Pour les jeunes garçons, ce sont : *Djerrow*. — *Tamale-djokoti*. — *Dasi*. Ces trois coupes de cheveux sont réservées aux enfants des marabouts.

Le *Djokoti* est la propriété des *Arma*.

Le *Kofe-banda-djokti* et le *Boñgo-djere*, celle des *Gabibi* (race vaincue par les *Arma* ou esclaves affranchis).

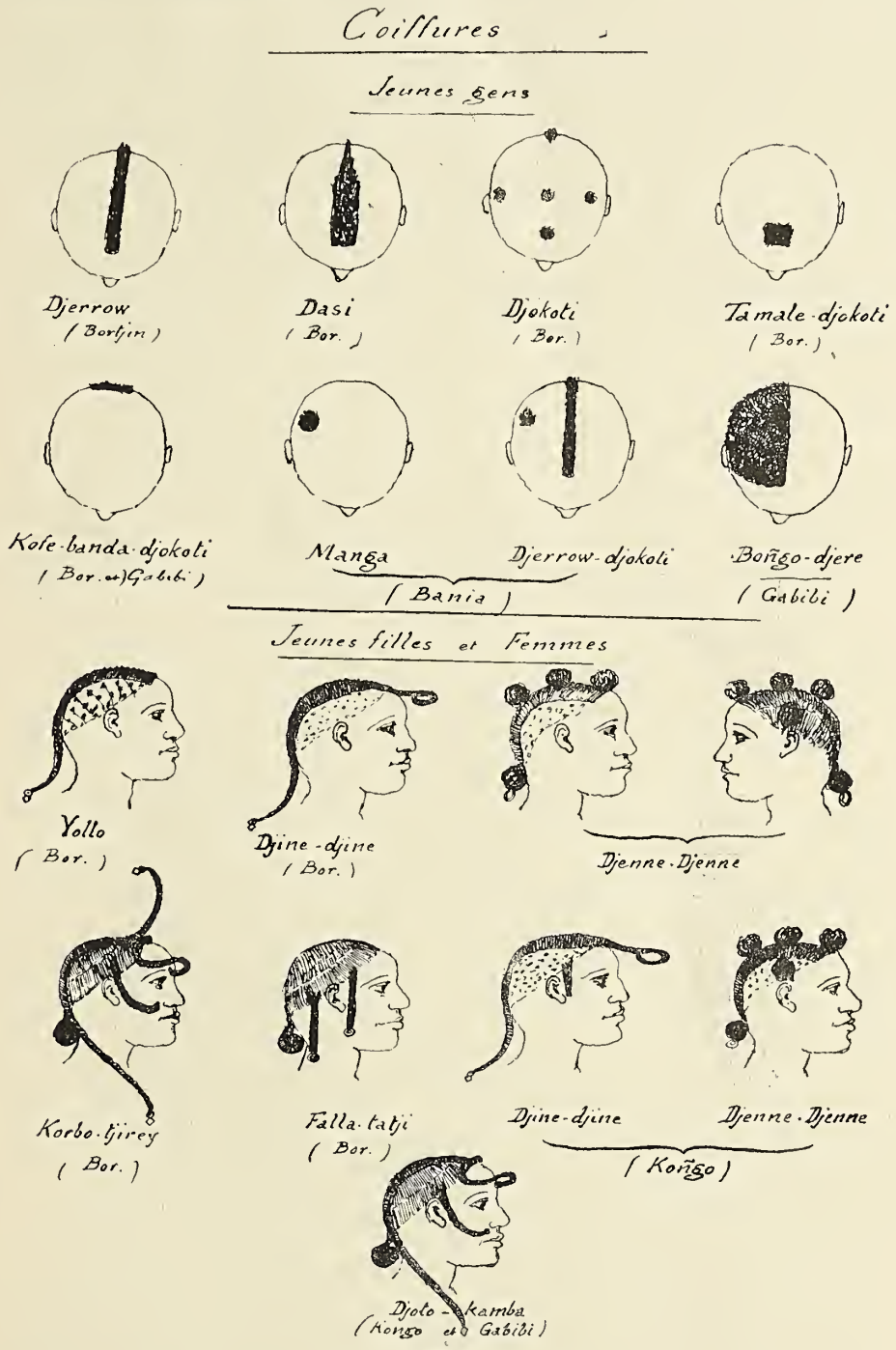


Fig. 6.

Enfin la marque distinctive des *Bania*, esclaves demeurés volontairement chez leurs maîtres, est le *Manga*. Cette touffe de cheveux peut être portée avec la

coiffure propre des maîtres auxquels l'individu appartient; on a alors le *Djerrow-manga*, le *Dasi-manga*, etc.

Vers l'âge de quinze à vingt ans, les jeunes gens se rasent les cheveux.

La coiffure des jeunes filles et des femmes est plus compliquée. Elle se compose pour les jeunes filles non nubiles d'une tresse en fibres de palmier-nain, fixée à l'extrémité des cheveux, sur la nuque : *Yollo*.

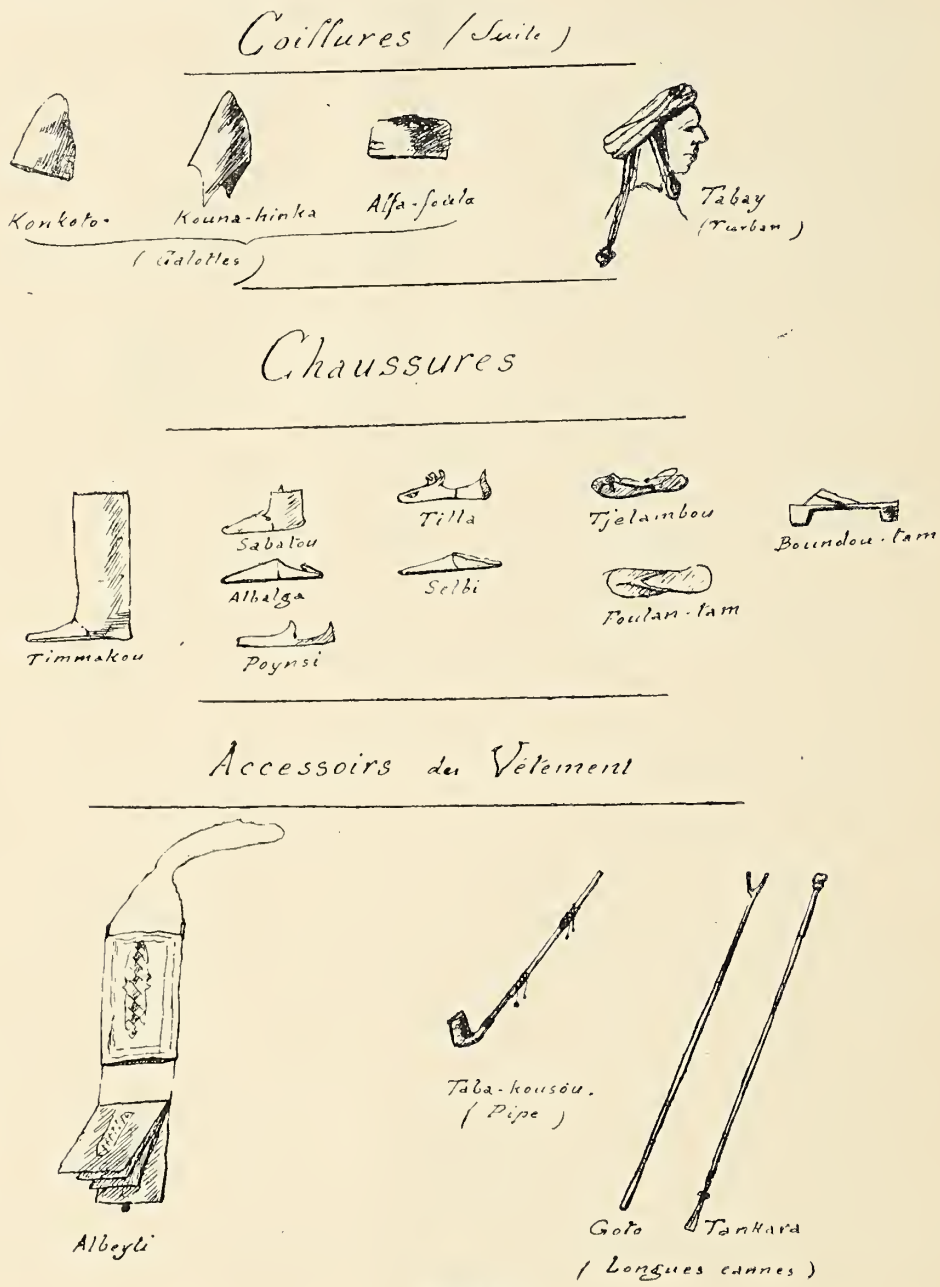


Fig. 7, 8 et 9.

Pour les jeunes nubiles, c'est le *Yollo* complété, en avant, sur le front, par une autre tresse *Djine-djine*.

En dehors des jours de fêtes, où les coiffures précédentes sont de rigueur, les

jeunes filles, nubiles ou non, portent le *Djenne-djenne*. Il se compose de trois ou quatre touffes de cheveux disposées en ligne sur le sommet de la tête, depuis le front jusqu'à la nuque.

Les femmes ont, à Tombouctou, une coiffure qu'on pourrait appeler nationale : le *Korbo-tjirey* fait de tresses disposées comme l'indique le croquis. Cette coiffure bizarre est employée le jour du mariage et tous les jours de fêtes. En temps ordinaire, les femmes portent le *djenne-djenne*, avec, en plus, une touffe de cheveux au-dessus de chaque oreille.

Les vieilles femmes se distinguent par le *Falla*, ou petites tresses terminées par un anneau en métal.

Les esclaves et les *Gabibi*, comme pour les garçons, se reconnaissent au *manga* sur l'oreille droite ; mais lorsqu'elles sont mariées, la coiffure devient la même que celles des femmes mariées. Toutefois, les jours de fêtes, elles ont une coiffure spéciale, *Djoto-kamba* : l'absence du *korbo-tjirey*, proprement dit, c'est-à-dire de la natte qui se dresse sur le sommet de la tête et qui est terminée par un anneau de cornaline, les fait reconnaître immédiatement.

Sur la tête, les hommes, après leur mariage, portent le turban, *Tabay*. Sous ce turban et souvent en temps ordinaire, ils se couvrent d'une petite calotte : *Konkoto*. — *Kôuna-hinka*. — *Alfa-foula* (fig. 7).

Les enfants, à leur sortie de l'endroit où ils furent circoncis, et les jours de fêtes, portent une calotte rouge ou une chéchia. On remarque un assez grand nombre de jeunes gens qui se coiffent de toques en velours rouge, vert, noir, achetées chez les commerçants.

V. — Chaussures.

Donnons maintenant la liste des principales chaussures, celles, du moins, qui sont d'un usage le plus fréquent (fig. 8).

1° Pour les hommes : *Timmakou*, bottes rouges ou jaunes. *Sabatou*, souliers. — *Albalga*, babouches, toujours jaunes. — Le *Poynsi* est une sorte de pantoufles rouges, jaunes ou noires, dont la forme est empruntée à nos formes européennes.

2° Les *Tilla* et *Selbi* sont spéciales aux femmes ; mais ces derniers sont toujours rouges.

3° Les gens qui vont aux champs ou dans la brousse, chaussent des *Tjelambou*, sandales en peau de bœuf, très simples. On se sert aussi de sandales dites : chaussures de Peul, *Foulan-tam*.

4° Le *Boundou-tam* est employé pendant l'hivernage, les jours de pluie. La semelle, en bois et rehaussée, protège contre l'humidité.

La plupart de ces chaussures sont susceptibles de recevoir des broderies multicolores ; ce qui en fait quelquefois des objets très curieux.

VI. — Acessoires de la toilette.

Un mot des divers accessoires de la toilette (fig. 9). Des petits sacs en cuir, à plusieurs compartiments, *Albeyti*, plus ou moins décorés de broderies, sont suspendus au cou. On y serre les différents objets usuels : tabac, briquet, amadou, monnaie, etc. Tous les indigènes, hommes, femmes, enfants, font usage du tabac sous plusieurs formes : tabac à fumer dans la pipe, à priser, à chiquer.

Les hommes sortent rarement sans avoir à la main une longue canne en bois recouverte de plaques de cuivre ou d'argent ciselées.

VII. — **Ustensiles de cuisine**, etc. (fig. 10).

Parcourons l'intérieur d'une maison et voyons quels objets nous allons rencontrer. Dans le vestibule, une petite lampe, *Fitila-tjombou*, cupule en fer ou en terre

Fig. 10.

cuite, contenant du beurre de karité, et une mèche en coton, donne une lumière à peine suffisante. L'usage des flambeaux de jardin, avec bougies, commence à s'introduire.

Un peu plus loin, nous découvrons des vases en terre cuite, dits : canaris, de diverses formes, pour l'eau, *Kousou*, *Hobou*, *Djergne*.

Au fond de la demeure, nous arrivons dans la cour, *Hou-kore-batouma*. Là se trouve la batterie de cuisine, pas très compliquée. Un mortier *Tinde* et son pilon *Hindje*, une meule en grès *Foufou-tondi*, un crible *Hahay*, un van *Fendou*, une marmite *Hina-kousou*, son couvercle *Deleboñgo*, une autre marmite *Donfo* dont le fond est percé de petits trous et qui sert à la cuisson du *Kousoukousou*, le *Koulba-boundou*, morceau de bois terminé par une tête légèrement aplatie, pour remuer les aliments dans la marmite, le *Loutou* dans lequel on conserve le lait, le beurre, le karité, etc. ; on y range le linge et les vêtements, comme dans une malle. Puis vient la série des calebasses *Gasou*, de toutes tailles ; les écuelles *Tou*, en bois dur, servant de plats, le *Djoto*, sorte de louche. le *Lefe*, en vannerie, qui recouvre les plats. Enfin, de grands vases en terre *Hamfi*, pour laver le linge, le *Loboutjombou* pour confectionner la semoule granuleuse du *kousoukousou* et pétrir la pâte destinée à faire le pain.

VIII. — Nourriture.

Il nous faut dire un mot des différents mets qui constituent la nourriture des indigènes.

Les troupeaux, si nombreux dans la région de Tombouctou, fournissent de la viande et à bon compte. Aussi sont-ils rares ceux qui ne peuvent s'en procurer.

Le riz, le mil (gros ou petit, rouge, blanc ou noir), le blé sont communément employés.

Ainsi, le *Kousoukousou*, fait d'une semoule de blé, de riz ou de mil, cuite à la vapeur, est consommé avec un bouillon de viande de bœuf, de mouton, de volaille et quelques légumes.

Avec le blé, on fait une sorte de vermicelle, très court, *Kata*, qui s'emploie comme le riz. Le pain ou galette de froment est d'un usage très commun *Takoula*.

Le riz est mangé avec une sauce courte et relevée, ayant la viande pour base, *Ham-mafe*

Le mil et le riz, réduits en farine, cuits en une bouillie très épaisse, sont servis avec une sauce faite d'herbes et de feuilles d'arbres, surtout de baobab, *Gousoum*.

Le *Goundey* est du riz cuit en même temps que la viande coupée en menus morceaux.

Cuit simplement à l'eau et au sel, le riz devient le *Foto-foto* ou le *Sari*. Le *Bita* est une bouillie très claire de farine de blé, de riz ou de mil.

Le mil grossièrement écrasé et délayé dans de l'eau, forme le *Garsi*, et, avec de l'eau accidulée de lait aigre, c'est le *dôn*.

Le *Garsi* et le *dôn* constituent des nourritures et des boissons très utiles aux voyageurs.

Les viandes grillées *Ham-koukouro*, en brochettes *Boundia*, les langues de bœufs *Haou-dene*, les pieds de moutons *Fedji-tje*, les têtes de moutons *Fedji-boñgo*, cuits à l'eau, se vendent, le soir, sur les marchés.

Le poisson, frais ou séché, que la proximité du Niger permet de se procurer facilement, remplace la viande dans le *Hari-ham-mafe*. Il est consommé aussi rôti.

Enfin, nous pourrions appeler dessert ou friandises les *Alfinta*, *Fourme*, *Widjila*, *Alkatji*, *Alfitati* confectionnés avec du riz, du mil, des haricots, du blé. Les *nempti*, es *djimita* : boulettes de mil pimentées et sucrées au miel sont très appréciées.

Cette simple liste démontre que la nourriture des indigènes est suffisamment variée pour satisfaire tous les goûts et convenir à toutes les bourses.

IX. — Literie.

Terminons cette visite domicilière par l'inspection d'une *chambre à coucher*. Le mot est peut-être risqué, car les trois quarts de l'année, l'indigène couche en plein

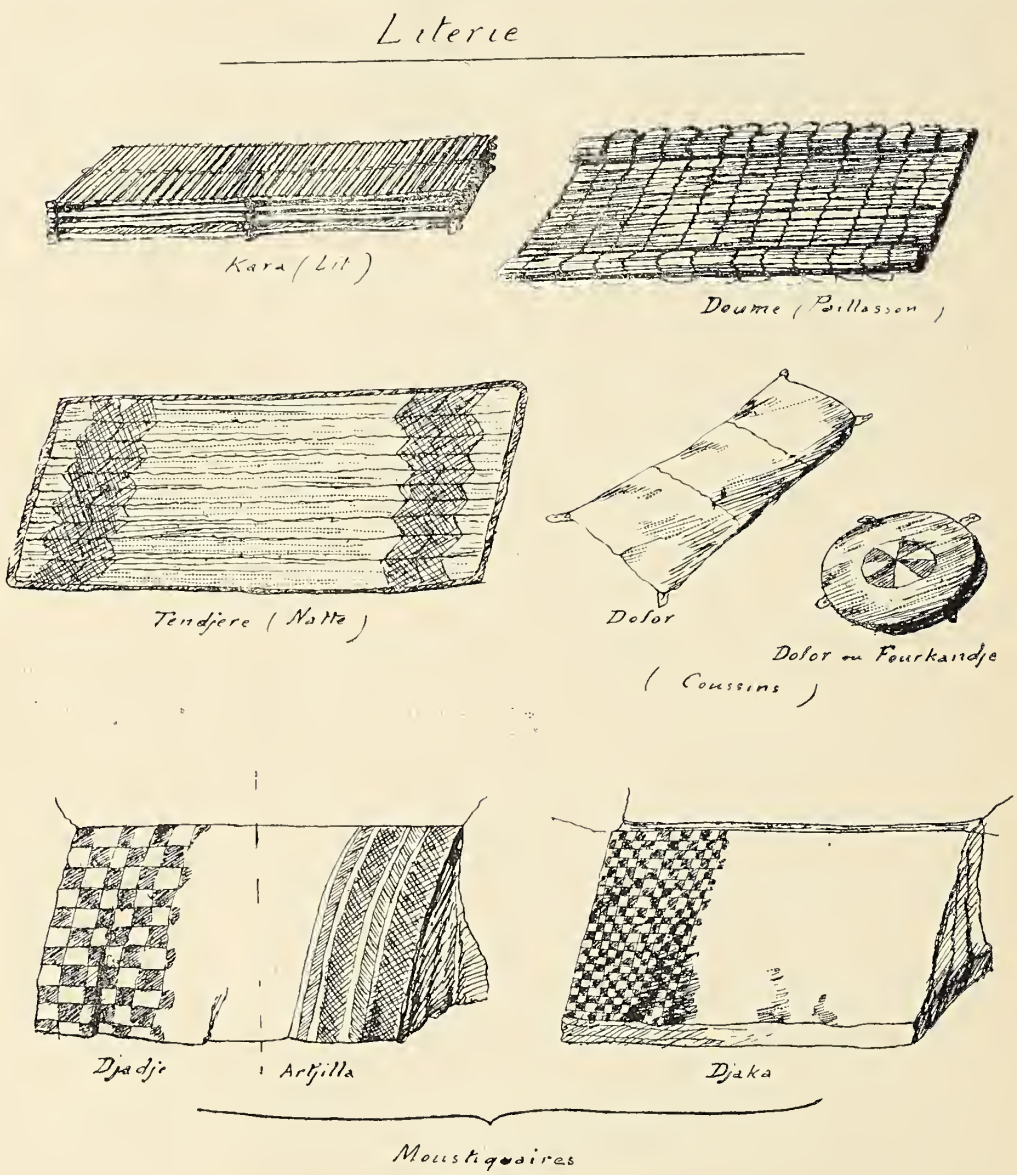


Fig. 11.

air, sur la terrasse ou dans les cours, parfois même, dans la rue devant sa porte.

Toutefois, nous découvrons un bâti, en bois brut, attaché avec des lanières de cuir. C'est le lit *Kara* (fig. 11).

Dessus, on étend d'abord le *Doume*, paillasson épais qui empêche de sentir les irrégularités du sommier. Des nattes blanches ou coloriées recouvre le *doume*. Des coussins longs *Dofor* ou ronds *Four-kandje* servent d'oreillers.

Pendant l'hiver, on suspend des moustiquaires en laine ou en coton, en damier bleu et blanc ou en bandes alternativement rouges, jaunes, vertes, etc., pour mettre à l'abri du froid toujours un peu vif de cette saison.

Des couvertures de laine blanche, tissées dans la région, complètent la literie ordinaire.

*
* *

Nous pensons qu'après avoir parcouru les notices succinctes dans lesquelles nous avons essayé de surprendre le Tombouctien dans sa vie sociale, au milieu de ses concitoyens (voir : *Notes* précédentes parues dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, nos 8-10, 1910 et 3-4, 1913) et aujourd'hui, dans sa vie intime, le lecteur aura une idée à peu près exacte de la civilisation actuelle des habitants de Tombouctou, civilisation souvent insoupçonnée, et qui pourtant, telle qu'elle est réellement, dénote un degré de perfection bien supérieur à celui de beaucoup d'autres populations de notre Afrique Occidentale.

LES TATOUAGES DES PROSTITUÉES MAROCAINES

Par le Dr J. Herber (Cette).

Les prostituées marocaines ont les tatouages qu'impose leur situation sociale. Malgré qu'elles ne souffrent pas de la même réprobation qu'en pays chrétien, elles abandonnent le plus souvent le cercle étroit de la famille et franchissent les limites de la tribu. Le besoin de paraître et la recherche de la parure qui en dérive, les éloignent des traditions ancestrales ; ce sont des *déracinées* dans toute l'acception du mot.

Elles ne sont ni arabes, ni berbères ; elles appartiennent aux milieux où elles vivent et sont prêtes à en accepter toutes les influences.

Le tatouage des prostituées est surtout caractérisé par la *juxtaposition de dessins de diverses origines, et par leur multiplicité.*

La fantaisie a cependant des limites : elles sont religieuses, ethniques ou purement matérielles.

Il y a d'abord *l'observation des rites*, magiques ou religieux : la main droite est quelquefois dépourvue de tatouages, l'index gauche l'est souvent, l'index droit, le doigt de Dieu, l'est presque toujours (fig. 21, 22, 23, 24, 25).

Il y a ensuite *la force des traditions*, — qui n'est pas suffisante pour régir le choix des dessins, mais qui en fait respecter les *localisations habituelles* : une femme du Tafilelt peut être ornée comme une Zemmouriat, une Meknassiat comme une Guerouaniat, mais ni les unes, ni les autres, n'ont, par exemple, de tatouages dans le dos [1].

Le nombre des tatouages a pour limite, enfin, l'*étendue des espaces disponibles*, dans la mesure où les rites et l'usage ne les préservent point. Les prostituées, originaires de tribus où l'on ne tatoue pas, peuvent donner libre cours à leur fantaisie; parmi les prostituées originaires de tribus où l'on tatoue, celles qui ont quitté leur famille avant le mariage sont privées de tatouages, tandis que les veuves ou les divorcées, autrefois décorées pour plaire à leur mari, n'ont plus guère de place pour recevoir de nouveaux dessins.

Il faut aussi tenir compte de la *couleur de la peau* : les brunes, les haratin, se font faire peu de tatouages, parce qu'ils ne se verraient point.

*
* *

Les tatouages sont différents selon les milieux où la prostituée a vécu ; ceux-ci sont au nombre de trois et ils résultent du *simple changement de tribu*, de la *fréquentation des étrangers*, au sens national du mot, et à ce point de vue, il faut nettement distinguer le *milieu algéro-tunisien* et le *milieu européen*.

Prostituées ayant vécu exclusivement dans le milieu marocain. — Les prostituées

1. Exception faite du petit tatouage contre la stérilité.

2. *Fenâdek*, pluriel de fondouk. Les fenâdek sont des caravansérails où on loge les gens et remise les bêtes. Pour toutes les raisons qu'on pense, les prostituées y élisent domicile; elles y sont parfois si nombreuses qu'il n'y a place que pour elles, et le fondouk n'est plus qu'un lupanar.

portent la marque des tentations qu'elles ont subies dans les fenâdek [2], contagion de l'exemple, désœuvrement ou sollicitations d'une tatoueuse, intéressée à vanter son art par l'appât d'un gain.

La juxtaposition des dessins, d'origines diverses, est peu apparente, d'abord parce qu'ils appartiennent très souvent à des tribus voisines et à des styles similaires ; ensuite parce que la prostituée a généralement laissé le douar familial dans sa jeunesse ; elle a seulement les tatouages de la face originels, presque identiques dans beaucoup de régions.

Il faut que le dépaysement soit très grand, pour que les changements de traditions s'imposent à première vue, par exemple lorsque la tatouée a laissé des tribus dites arabes pour aller en pays berbère, lorsque le grand tatouage intersourcilier des Beni Mtir est associé à la siala [1], très simple des Mediouna (fig. 1), et la siala du Tafilelt au bracelet de pied des Châouïa.

Essayer de décrire les combinaisons de tatouages marocains qui peuvent se trouver sur une même prostituée, ce serait faire l'histoire du tatouage de toutes les tribus.

Prostituées ayant vécu dans le milieu algéro-marocain. Le tatoueur algérien ou tunisien, qui est souvent un soldat, a porté avec lui son art, ses procédés et ses cahiers de modèles. On reconnaît très facilement son travail ; il est d'un tracé extrêmement fin et semble dessiné à la plume ; il utilise volontiers la hachure de remplissage, mais ce qui le caractérise mieux encore, ce sont les sujets qu'il représente. Il emprunte ses modèles au règne végétal, au règne animal, à l'homme même et à ses œuvres ; il trace — *à côté des dessins géométriques d'origine marocaine — des dessins figurés* [2].

La *flore* du tatouage comprend beaucoup d'espèces ; elles sont difficiles à déterminer, en raison de la tendance à styliser les fleurs, et à en faire des figures géométriques : il en est qui sont formées de trois pétales arrondis ; d'autres apparaissent au bout d'un petiole feuillu, comme une étoile à plusieurs branches ; c'est l'interprétation d'une fleur plutôt qu'une fleur (fig. 2, 3, 4).

Le cyprès est fréquent (fig. 3, 5, 22), mais la plante la plus répandue est à coup sûr le palmier : un grand arbre droit, posé sur un rectangle, au tronc couvert de zigzags réguliers, et terminé par des feuilles lancéolées, presque symétriques (fig. 6, 13, 14).

La *faune* n'est pas riche ; on ne trouve guère que l'oiseau et le poisson ; l'oiseau est finement tatoué, mais très inhabilement exécuté (fig. 7) ; il ressemble souvent aux dessins d'enfants qui envisagent sur une figure de profil, tous les organes bilatéraux. Un modèle plus heureux, gravé parfois sur le pouce (fig. 22), représente un oiseau se posant sur un objet lancéolé, qui est probablement un cyprès.

Le dessin du poisson, stylisé, est extrêmement répandu ; isolé ou accompagnant un portrait (fig. 4, 8, 11, 12), il est un porte-bonheur, une survivance totémique (?) qui n'est pas marocaine, mais qui pourrait l'être, puisqu'il existe dans le pays, des fontaines et des poissons sacrés [3].

Malgré les prescriptions religieuses, la *représentation de la figure humaine* n'est pas exceptionnelle. Elle rend très apparente la disproportion qui existe entre le talent du tatoueur et celui du dessinateur : ces dessins si finement exécutés, ne témoignent d'aucun art.

1. On appelle siala (ou siyâla) le tatouage vertical qui s'étend de la lèvre inférieure jusqu'au bord inférieur du menton, et qui se prolonge souvent jusqu'au creux épigastrique.

2. Les figures 2, 11, 16, 18, 19, 23 et 24, montrent la juxtaposition de tatouages de diverses origines.

3. E. Doutté. *En tribu.* Paris, P. Geuthner, 1914, p. 320, 321.

Quelques-uns représentent des européens : leur coiffure, leur moustache ne laissent aucun doute à ce sujet (fig. 9); mais si les hommes sont des chrétiens, les femmes sont, en général, des mauresques; leurs boucles d'oreille, leurs bijoux, la représentation même de leurs tatouages l'atteste (fig. 10). Le plus souvent, ils sont, l'un et l'autre, figurés en buste, la tête posée sur un losange ou sur une figure à contours quasi géométriques (fig. 9, 10, 11).

Lorsque l'artiste a osé reproduire le corps entier, il a fait de véritables dessins d'enfants. Soit que l'inhabileté professionnelle se traduise par les mêmes erreurs à tous les âges, surtout chez un peuple qui ne représente jamais la figure humaine, soit que l'habitude de voir les corps sous des vêtements flottants, rende plus difficile la représentation des membres exactement dessinés par les vêtements européens, les hommes ont de grands bras ou des jambes démesurément allongés (fig. 12).

La prostituée marocaine accepte volontiers le *dessin d'un édifice religieux*; à Casablanca, il représente — tout naturellement — la qoubba de Sidi Belliouth, le saint vénéré de la ville (fig. 13); mais ce peut être un édifice plus important; à côté du dôme qui recouvre le tombeau, s'élèvent les petits toits aigus d'une mosquée (fig. 14); le palmier domine toujours ces demeures.

Il y a aussi des tatouages plus profanes : la montre, bijou si convoité des marocains, est souvent représentée (fig. 15, 16).

On voit quelquefois des *inscriptions* en caractères arabes (fig. 17, 18); souvent des inscriptions en caractères latins ou en anglaise, relatant le souvenir d'un ami qui a fait graver son nom, son arme, son matricule et les insignes des troupes où il a été enrôlé (fig. 3, 19).

A côté de tous ces effets de la pénétration algéro-tunisienne, il est intéressant de noter une *adaptation inverse de l'algérien au marocain*. Beaucoup de prostituées de Casablanca se sont fait tatouer par des Algériens, des tatouages de tribu (fig. 20, 21, 22, 25, 26). Tatouage intersourcilier, tatouage mentonier, tatouages des avant-bras ou des mains, ils sont localisés selon la tradition, mais, volonté de la patiente ou habitude de l'opérateur, la facture étrangère est évidente, avec sa délicatesse, sa ténuité, ses losanges, ses lignes parallèles et ses zigzags.

Prostituées ayant vécu dans le milieu européen. — La situation sociale des prostituées les conduit à fréquenter toutes les classes de la société européenne, mais l'étude des tatouages permet seulement d'envisager celles qui en ont connu la lie. Le nombre de leurs dessins est cependant limité : il y a la pensée, dont le symbole n'est certainement pas compris, des têtes de femme, le lapin..., on ne tardera pas à tout trouver.

On peut voir sur un même sujet des noms de plusieurs nationalités, arabes, italiens ou français, marquant les étapes diverses d'une vie sentimentale. Parfois les inscriptions sont dédicatoires, « une telle à un tel », « un tel à une telle » ; mais le tatouage véritablement crapuleux n'existe pas.

J'ai vu une femme de Casablanca, si bien adaptée à nos mœurs, — ou à nos concitoyens — qu'elle était couverte de tatouages européens ; elle avait un point bleu au-dessus de la lèvre, qui simulait un grain de beauté, et un point à l'extrémité de la fente palpébrale qui était, dans l'intention du tatoueur, un signe de ralliement. Elle les montrait avec une certaine satisfaction et les attribuait à un « joyeux ». Elle avait le signe, mais n'en saisissait pas l'exacte signification (fig. 1).

La mentalité marocaine n'est pas encore assez évoluée pour comprendre ces symboles. Son jour viendra. Les inscriptions, fréquentes à la côte, sont rares dans le bled ; de même les tatouages figurés. Leur nombre est en raison de l'ancienneté de l'occupation; c'est l'envers fatal de l'œuvre civilisatrice.

*
* *

Il reste à interpréter la *signification* des tatouages, chez les prostituées.

Ils sont avant tout, et comme les tatouages de tribu, des *dessins d'ornement*, et c'est pour cela qu'ils en ont conservé les localisations.

Ils marquent aussi une évolution de la mentalité marocaine : les prostituées ont accepté les dessins figurés que proscrit l'Islam. Il est vrai que le proverbe arabe dit : « Les femmes sont pauvres d'esprit et de religion ».

Ils semblent n'avoir pas de *valeur médicale :* une prostituée laissait entendre que les tatouages sus-pubiens avaient un but prophylactique ; cette idée est déconcertante pour qui connaît l'ignorance des marocains en matière de contagion.

Ils sont enfin recherchés par les femmes qui ont la peau blanche, pour faire valoir sa blancheur; leur raison d'être devient celle du grain de beauté ; ils ont par conséquent cette signification que M. le Pr van Gennep définit le *désir sexuel d'ornementation* [1].

Des tatouages de certaines régions du corps procèdent tout spécialement de cette pensée.

Il y a un tatouage de tribu que l'on appelle *oussada*, l'oreiller, et qui siège à la partie interne des bras, à l'endroit où le mari repose sa tête (fig. 27, 28) ; on ne le trouve pas chez les prostituées avec la fréquence que l'on présumerait.

Les *tatouages péri-génitaux*, dont on ne peut méconnaître le sens, existent normalement dans les familles marocaines. Ils sont en général, constitués par des dessins géométriques (fig. 29, 30, 31); MM. Michaux-Bellaire et A. Salmon, relatent qu'ils peuvent aussi représenter des dessins figurés. Les femmes Khlot et les Tlîq, qui habitent dans la région de l'oued Lekkous « tatouent, disent-ils, le bas ventre au-dessous du nombril et y mettent des dessins variés, tantôt une série de douros hassany qui remontent jusqu'au nombril, tantôt un palmier planté entre les jambes et dont les palmes s'étendent sur le ventre, tantôt un cheval sellé, bref tous les dévergondages qu'elles supposent susceptibles d'exciter les sens un peu alourdis de leur mari. Le palmier est sans doute l'emblème de la fécondité ; les douros indiquent probablement que la femme est un trésor ou qu'elle coûte cher, le cheval rappelle à l'homme qu'il doit toujours être un cavalier accompli et triomphant [2] ». La symbolique de ces tatouages (si l'on en excepte le palmier), conviendrait admirablement aux prostituées ; mais les femmes que l'on trouve dans les fenâdeq ou les dispensaires de Casablanca, Rabat, Meknès, Mogador, ne la connaissent pas.

On pourrait se demander encore si cet art, un peu spécial, est la conséquence de la luxure ou s'il est destiné à la provoquer ; il dérive vraisemblablement de ces deux pensées.

*
* *

En somme, la prostituée vivant exclusivement en milieu marocain ne porte ecrit sur son corps, que l'abandon de la tribu ; la prostituée en contact avec l'algérien ou l'européen oublie les préceptes de sa religion et accepte les dessins figurés. Elle fait actuellement graver le nom de son ami ; elle y ajoutera des professions de foi, des devises ; et le tatouage qui n'avait d'autre cause que l'entraînement, la contagion, deviendra un « véritable stigmate mental de dégénérescence » (Haury) [3].

1. A. van Gennep, *Etudes d'ethnographie algérienne*. In *Rev. d'ethn. et de sociologie*, janv.-fév., nos 1-2, 1912, p. 5.

2. E. Michaux-Bellaire et G. Salmon. *Les tribus arabes de la vallée du Lekkous*. Archives marocaines (Paris, E. Leroux), t. IV, 1905, chap. III, § 4, le tatouage, p. 92 et sq.

3. Haury. *Les anormaux et les malades mentaux du régiment*. Paris, Masson et Cie, 1913, chap. XII, § 13.

Il apparaîtra deux classes parmi les prostituées : l'une acceptera toutes les tares des filles européennes, l'autre se refusera à tout tatouage et, rougissant de la marque ethnique, essaiera de la céler; déjà, quelques mauresques élégantes circulent dans les rues de Casablanca, dissimulant sous la poudre de riz la siala originelle.

EXPLICATION DES DESSINS

Les tatouages représentés par des *petits traits* sont marocains; ceux qui sont en *pointillé* ont été faits par des tatoueurs algériens.

Fig. 1. — Prostituée originaire de Casablanca, vue au dispensaire de Meknès. Elle a été tatouée au menton par une tatoueuse des Châouïa; le tatouage intersourcilier a été fait à El Hadjeb, chez les Beni M'tir; le tatouage situé au-dessus de la lèvre supérieure est européen; il a été fait, ainsi que le point gravé dans le prolongement de la fente palpébrale gauche, par un « joyeux ». Cette femme, née dans une ville, où l'on tatoue peu, avait sur le bras droit (partie moy. face ant.-ext.), une pensée très correctement dessinée; sur l'avant-bras du même côté (face antérieure) à la partie supérieure un lapin, à la partie moyenne le nom de « Poulet ».

Fig. 1.

Sur le bras gauche (face ant.-ext., partie moy.) était un buste de femme, vêtue d'un corsage Louis XV, fortement échancré et retenu aux épaules par des brides; la coiffure était de l'époque du vêtement; à côté de ce dessin, une fleur; au-dessus le nom de « Lucien Coquard »; sur l'avant-bras du même côté (face antérieure, partie moy.), un torse de femme, nu.

Fig. 2.

Fig. 2. — Prostituée de Casablanca, originaire du Mzâb. Tatouage de l'avant-bras droit (face antérieure), représentant, juxtaposés, une fleur, de nature indéterminée, et un tatouage marocain, Au-dessus de ces dessins, était une inscription arabe. Cette femme était en outre tatouée selon la tradition de sa tribu.

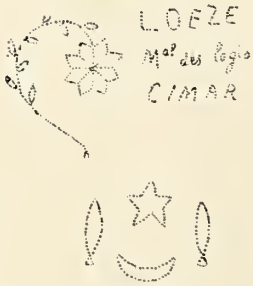


Fig. 3.

Fig, 3. — Prostituée de Casablanca, tatouée soit à Casablanca (siala), soit à Rabat (tatouage intersourcilier). Fleur stylisée, inscriptions, insignes de régiment encadrés de cyprès. Autres tatouages représentés fig. 7.

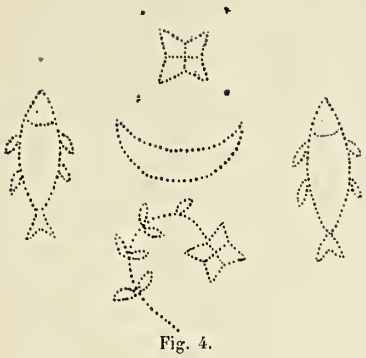


Fig. 4.

Fig. 4. — Prostituée de Meknès. Les tatouages, comparables à ceux de la figure précédente, ont été gravés à Souk el Arba des Zemmours, par un tirailleur (avant-bras gauche, face antérieure). Tatouages de Meknès sur la face et les mains.

Fig. 5.

Fig. 5. — Prostituée de Casablanca. Cette femme originaire des Doukkhala, s'était fait tatouer un cyprès, encadré de deux branches de laurier, par un Algérien, sur la partie antérieure des cous de pied. Elle présentait, en outre, tous les tatouages de sa tribu.

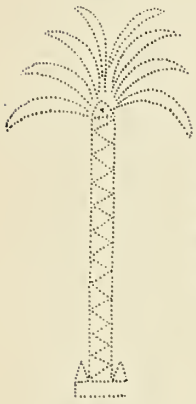


Fig. 6.

Fig. 6. — Prostituée de Casablanca, originaire de Marrakech. Palmier dessiné sur la face antérieure de l'avant-bras droit. Cette femme portait des tatouages algériens disposés selon la tradition marocaine, mais gravés selon la technique algérienne (cf. fig. 21 et 22). Tatouages marocains au niveau des tendons d'Achille.

Fig. 7.

Fig. 7. — Inscription et oiseau dessinés sur le bras gauche (face ext.) de la prostituée dont il a été question à propos de la figure 3.

Fig. 8.

Fig. 8. — Prostituée de Casablanca, originaire du Mzâb. Poisson, stylisé, tatoué à la région sus-pubienne. — Cette femme avait quelques tatouages de sa tribu.

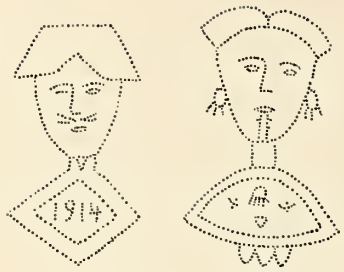


Fig. 9. Fig. 10.

Fig. 9 et 10. — Buste d'homme (européen) dessiné sur l'avant-bras gauche, et buste de femme (arabe) dessiné sur l'avant-bras droit. Ces deux tatouages avaient été faits à Casablanca. De Mazagan, son pays d'origine, la prostituée n'avait que le tatouage intersourcilier et la siala.

Fig. 11.

Fig. 11. — Buste de femme surmonté d'un tatouage marocain, encadré de poissons porte-bonheur, sur l'avant-bras gauche d'une prostituée de Casablanca, originaire de Marrakech, tatouée selon la coutume des Mdhâkra.

Fig. 12.

Fig. 12. — Homme et poisson, gravés sur l'avant-bras d'une prostituée de Casablanca, originaire des Oulâd Saïd (cf. fig. 15).

Fig. 13.

Fig. 13. — Tatouage algérien, gravé sur le bras d'une prostituée de Casablanca. A ses yeux, il représentait la qoubba de Sidi Bellioût, le saint vénéré de Casablanca.

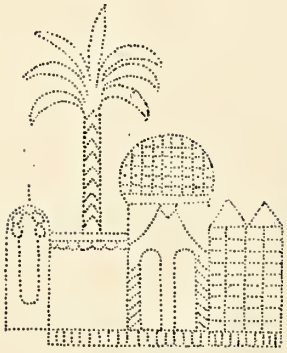


Fig. 14.

Fig. 14. — Mosquée, qoubba et palmier, gravés sur le bras droit d'une prostituée de Casablanca, qui avait, en outre, sur l'avant-bras, le tatouage représenté par la figure 16. Sa siala, d'origine marocaine, était très mal gravée, ainsi que quelques tatouages digitaux de la main gauche.

Fig. 15

Fig. 15. — Montre tatouée sur le bas-ventre d'une prostituée dont il a été question à propos de la fig. 12.

Fig. 16.

Fig. 16. — Montre, et tatouage marocain, sur l'avant-bras droit d'une prostituée dont il a été question à propos de la fig. 14.

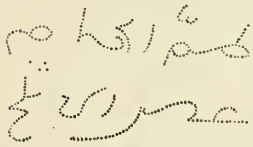


Fig. 17.

Fig. 17. — Prostituée de Casablanca, originaire des Doukkhala, et n'ayant comme tatouage originel que le dessin intersourcilier et la siala. Inscription en caractères arabes gravée sur le bras droit et paraissant représenter un nom.

Fig. 18.

Fig. 18. — Tatouage algérien et tatouage marocain superposés sur le bras d'une prostituée de Casablanca. Tête d'un dessin très grossier; inscription ; numéro — sans doute matricule d'un amant, soldat.

Fig. 19.

Fig. 19. — Inscription gravée sur l'avant-bras gauche, au-dessous d'un tatouage de tribu.

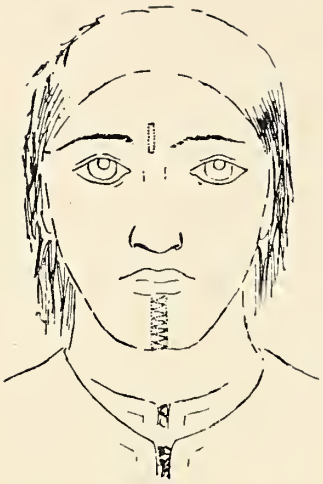


Fig. 20.

Fig. 21.

Fig. 22.

Fig. 20, 21, 22. — Cette fille, originaire de Marrâkech, où l'on tatoue assez peu, avait, ainsi que le montrent ces figures, de nombreux tatouages, rappelant par leur emplacement les tatouages de tribu, exception faite du tatouage du pouce représentant un oiseau se posant sur un cyprès, qui a un caractère purement algérien. Elle avait un autre motif (pseudo-marocain) dessiné le long du bord cubital des bras (12 cm. de haut.), assez semblable à celui que représente la fig. 26, et un palmier (fig. 6) de facture algérienne, sur l'avant-bras droit.

Fig. 23.

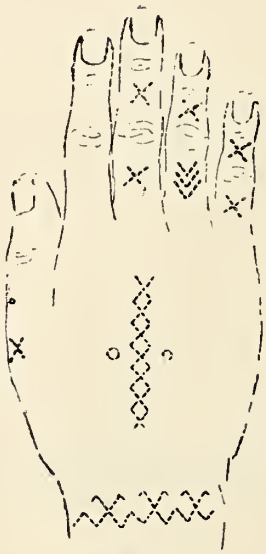


Fig. 24.

Fig. 23, 24. — Mains d'une prostituée de Casablanca, originaire des Oulâd Bou-Ziri. La main droite est tatouée selon la coutume de la tribu; les dessins de la main gauche ont été faits par un tatoueur algérien.

Fig. 25.

Fig. 25. — Main droite d'une prostituée de Casablanca, dont presque tous les tatouages étaient algériens. Comme dans les précédentes observations, l'index droit est libre de tatouages. Elle n'avait, comme dessins de tribu, que quelques ornements, en arrière des talons.

Fig. 26.

Fig. 26. — Tatouage du bord cubital de la main droite (hauteur 0,08 c.). Même tatouage à gauche. Ce tatouage qui rappelle par sa localisation les tatouages marocains, a été certainement inspirés par eux.

Fig. 27.

Fig. 28.

Fig. 27, 28. — Tatouage marocain, dit oussâda, tatoué sur la face interne des bras d'une tatoueuse de Moulcy Idriss, originaire de la tribu des Mzâb. Le tatouage 28 a été fait chez les Doukkhala.

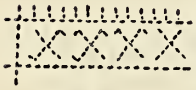


Fig. 29.

Fig. 29. — Tatouage sus-pubien d'une prostituée de Bou-Znika, originaire du Zerhoun. Elle prétendait qu'il lui avait été fait lorsqu'elle était ivre. La régularité du dessin, laisse penser que l'alcool en avait seulement fait naître le désir, s'il ne s'agissait pas — tout simplement, — d'un tatouage de tribu.

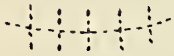


Fig. 30

Fig. 30. — Tatouage de tribu dessiné sur le bas-ventre d'une prostituée de Meknès, qui était originaire des Mdhâkra et en portait les tatouages.

Fig. 31.

Fig. 31. — Tatouage sus-pubien d'une prostituée de Meknès, originaire de Tâdla et en portant les tatouages.

ANALYSES ET NOTICES

Hermann Brunnhofer. *Arische Urzeit.* — Gr. in-8°, xx-428 p. Berne, Francke, 1911.

II Sigmund Feist. *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indo-germanen.* Gr. in-8°, xii-573 p. 5 pl. et 36 fig. Berlin, Weidmann, 1913.

I. M. Brunnhofer s'est fait connaître par une *Urgeschichte der Arier* en 3 vol. (I, *Iran und Turan*, 1889 ; II, *Vom Pontus bis zum Indus*, 1891 ; III, *Vom Aral bis zur Gangâ*, 1893). Il y développait une théorie alors toute nouvelle : les Aryens ne seraient pas venus d'Orient en Occident, mais c'est des plaines russes qu'ils auraient émigré vers les vallées indiennes en marquant leur plus long arrêt dans le Pamir et sur le plateau iranien où auraient été chantées la plupart des hymnes du Rig-Véda. Cette théorie, vivement combattue par Oldenberg, a reçu quelque appui des découvertes récentes qui montrent que des peuplades indo-iraniennes avaient pénétré en Anatolie, en Mésopotamie et jusqu'en Syrie au début du IIe millénaire. M. B. a voulu répandre et fortifier sa thèse. Malheureusement, par l'absence totale de critique dans le choix de ses arguments et par son incompétence trop visible dès qu'il sort du domaine védique, le professeur de Berne a plus compromis que servi sa thèse.

Résumons ce qu'il y a de plus précis dans les arguments parsemés au travers d'un exposé qu'on voudrait moins discursif. On peut les diviser en trois groupes :

Noms de lieux ou de dieux asiatiques dans l'Inde védique. — On sait que de nombreux noms de ville iraniens se terminent par *karta-kert-gerd* (cf. *castrum*, *oppidum*) ou par *kanda-kend* (cf. *forum*, *magus*). M. B. en rapproche Vangrida, Trivaskanda, Karkandhu que connaît le Rig-Véda, Sindokand que Ptolémée nomme Ceylan ; mais qu'en ressort-il? Qu'une influence iranienne s'est exercée sur les Indiens védiques, que quelques-uns de leurs chants ont du être composés sur le plateau irano-arménien. Il ne faudrait suivre M. B. que s'il avait prouvé l'origine « asiatique » de *nagara* : mais le passage qu'il consacre à ce nom se retourne contre sa thèse : Ptolémée ne connaît pas les noms de huit villes des Indes dont le nom se termine par *nagara* (l'une d'elles est devenue notre Chandernagor) ; il n'en connaît qu'une à la pointe orientale de l'Arabie : Nagara, auparavant sans doute Nedschrân près d'Oman. N'est-il pas évident que celle-ci n'est pas, comme le veut M. B., la mère des villes indiennes, mais qu'elle doit son nom à des marchands Indiens Il n'y a pas de vraisemblance à chercher l'original du dieu védique *Koutsa* dans le dieu *Koze* des Iduméens, ni celui du dieu *Atithighva* dans Atys ou dans Azizos, ni, — surtout, — celui du dieu *Ayou* dans Iaavas-Aôos, surnom d'Adonis, et dans Jahvèh-Iahou-Iaô !

Noms de lieux et de dieux védiques en Asie-Mineure. — Aucun de ceux que M. B. donne pour tels n'emporte la conviction. C'est une simple fantaisie de retrouver à Sardes et chez les *Shardana* les Spridhah du Rig-Véda (Sardes se dit, d'ailleurs, *Sapardou* en babylonien). Si l'on trouve des toponymes de type sanscrit dans l'Iran, rien de plus naturel. Les quelques textes qui parlent d'Inde ou d'Indiens à l'Ouest de l'Indus s'expliquent aisément au N. par les Indo-Scythes, au S. par le fait que la côte gédrosienne du golfe persique a souvent été considéré par les anciens comme bordant l'Océan Indien. Quand des traditons parlent d'une invasion aux Indes de Scythes, de Daces ou d'Alains rien n'oblige à les reporter antérieurement au temps où les Aryens avaient occupé l'Inde ; ce n'est pas parce qu'Ammien place les Alains près des Amazones et qu'on leur faisait prendre part à l'expédition de Bacchus aux Indes qu'on peut voir en elles les Amâdana védiques ! Le fait qu'un des grands rois des Scythes s'appelait Indathyrsos ne prouve rien d'autant plus que plusieurs textes l'appellent

Idanthyrsos (cependant l'étymologie *Inda, tarsû* « qui craint Indra » est séduisante d'après l'analogie *Mithtarsa*, p. 241). S'il est probable que les *Dâsa* du Vèda, les *Dâha* de l'Avesta sont les *Dahae*, *Daai*, *Daoi*, et peut-être, les Daces, des auteurs, leur habitat entre l'Oxus et l'Iaxarte suffit à expliquer et leur fréquente mention dans les textes védiques et le fait que leur nom y est pris comme équivalent de *barbare, valet, esclave* (n'est-ce pas le même phénomène qui a fait le *Daos-Davus*, l'esclave fripon de la comédie antique ?). Il est possible aussi que les *Sataoi* que Ptolémée place sur l'Iaxarte soient les *Yadou-Yadava* du Véda et que ce poème mentionne leur *kakhan* ce qui prouverait qu'ils sont des Mongols; il me paraît plus douteux que les *tâtara* et les *turvaça*, dont la qualité de peuples étrangers ne semble pas nette au Véda, soient déjà les Tatares et les Turcomans; mais il est impossible de voir dans les *Maredha* et les *Dânava* de l'épopée indienne, les Mariandynes de Bithynie et les Danaens et c'est pure fantaisie que de placer les Abiens d'Homère sur l'Obi et ses Erembes à Rambakia chez les Orites du golfe persique ! Il en est de même quand M. B. veut dériver à la fois Imbros et Andros (îles de la mer Egée avec héros pélasgiques du même nom) du dieu Indra. Mais, comme la forme Andra est attestée à côté d'Indra, on peut en rapprocher le nom de nobles iraniens comme Androbazos, Andragoras, Andramias et je ne serais pas éloigné de croire qu'un souvenir d'Indra-Andra se mêle et à la surprenante histoire du cuisinier Andreas dans le « Voyage d'Alexandre à la recherche de la source de vie » et au choix de saint André comme apôtre de la Scythie et du Caucase.

Sauf cette exception très indirecte et en dehors des documents du XVIe s., sur Souriash, Varouna et Mithra que M. B. ne semble pas avoir connus, il ne semble pas exister, quoiqu'il en dise, de traces des dieux védiques en Asie-Mineure. Rien n'autorise à voir Varonna dans Barynos, héros mariandyne (cf. les nombreux noms thraces commençant par *Bar.*) pas plus que dans Pharnos, roi des Mèdes, nom iranien (cf. Pharnase, Pharnabaze, etc.). Si le rapprochement de Drypétis fille de Darius et de Drypetina fille de Mithridate avec la Draupâti du Mahabharata, celle-ci ne pouvait-elle être également célébrée chez les Iraniens ? Personne ne doute que l'histoire des Pygmées des sources du Gange montés sur des chèvres et des boucs s'inspire des Marutas qui chevauchent des cerfs, ce que Marco Polo vit encore pratiquer au Nord de Karakorum. Mais personne ne suivra M. B. quand il veut retrouver dans *Puramdhi* et dans *Mokî* Philémon et Baucis, dans *Narâcanha* Narcisse ! L'extension du culte d'Anâhita en Asie-Mineure est le résultat de la conquête perse, comme l'atteste, entre autres, le nom d'*Artémis persique* que lui donnent les Grecs. Comment le reconnaître dans Nanis, la fille de Crésus qui livre Sardos à Cyrus, puisqu'il est certain que le culte d'Anaïtis n'a été introduit à Sardes que par Artaxerxès et c'est pure plaisanterie que de vouloir que le nom de Solon que Crésus sur le bûcher aurait crié trois fois soit une interprétation, due à la vanité des Grecs, d'un triple *Salâm* que le roi Lydien (qu'on suppose gratuitement et sémite et adorateur du soleil) aurait jeté en mourant !

Usages et croyances védiques qui se retrouvent en Asie. — Dans cette troisième partie de son ouvrage — heureusement la plus considérable — M. B. a abandonné toutes ces hypothèses gratuites pour étudier une série de *realia* glanés à travers les Védas qui ne peuvent s'expliquer que si ces poèmes ont été composés entre le Caucase et l'Elbrouz, dans la Médie, la Bactriane et l'Hyrcanie : volcans et tremblements de terre, l'ambre, la naphte (pour le poivre et le cinname, deux épices dont le besoin a maintenu à travers le Moyen Age les relations avec l'Inde, notons ces deux faits caractéristiques : notre mot poivre dérive de *piparn* nom d'un démon védique et ce condiment est appelé en sanscrit *yavaneshta* « recherché par les Ioniens »; le *cinnamomum* « amome de Chine » porte un nom correspondant en indien et en iranien, *daricini*, *daricinika*), certaines races de bœufs et de chevaux, de chiens et de chats, le coq (depuis qu'il apparait dans la Crète minoenne, on ne peut plus croire, comme B. le fait avec Hehn, que l'Iran soit son origine exclusive) ; la chasse au faucon (B. semble ignorer que, d'après le monument, c'est par les Hétéens et les Phrygiens qu'elle a dû se transmettre, d'une part aux Indiens de Ktésias, de l'autre aux Cariens de Pline). Il passe enfin en revue un certain nombre d'usages ou de croyances védiques : flèches tirées contre le soleil ou la foudre, la chute du ciel, le val mysté-

rieux, les ossements sacrés comme sauvegarde, la femme loup-garou, l'ensevelissement dans le miel, le bain de lait, le crâne comme coupe, et les pyramides de têtes, les flèches empoisonnées, la peau de bœuf comme mesure de superficie (cf. la fondation de Carthage), la portée de flèche ou de trait comme mesure de longueur, le serment sur la coupe d'or pleine d'eau, la vache sacrée comme guide, le vermillon dont se peignent les guerriers, l'aigle comme enseigne, etc. En laissant de côté les considérations, trop longues à mon gré, sur la philosophie et la cosmologie des Védas, li y a dans les courts chapitres consacrés à chacun de ces usages beaucoup à glaner pour les ethnographes et les folkloristes.

II. S'il n'y a qu'à glaner dans l'ouvrage de H. Brunnhofer, tout est à lire et à méditer dans celui de S. Feist. C'est le premier ouvrage d'ensemble, à la fois complet dans sa documentation et rigoureusement scientifique dans ses déductions qui soit consacré à la question de l'origine des Indo-Européens et de leur culture primitive. Et il vient à son heure. Depuis quelques années les découvertes de Crète et celles de Boghaz-Keuï, les fouilles pratiquées dans les Balkans et les explorations dans l'Asie centrale ont renouvelé le problème et l'ont éclairé d'un jour tout nouveau. La science n'est plus réduite à osciller entre les écrits védiques qui amenaient à chercher dans le Pamir le « berceau des Aryens », et les découvertes préhistoriques des pays futurs des Celto-Germains qui ont conduit tant de savants à faire errer d'abord leurs ancêtres entre la Baltique, le Rhin, le Danube et la Volga, fixant le point de départ trop souvent au seul gré d'un nationalisme qui devrait être exclu de la science.

Ce n'est pas le moindre mérite de l'ouvrage de S. Feist que de protester contre la théorie fallacieuse des Kossinna, des Wilser et des Wilke; bien qu'il adopte le terme d'*Indogermains*, il n'a pas hésité à montrer sur quelles illusions, trop souvent volontaires, était fondée l'hypothèse des Celto-Germains descendant de la Baltique au début du IIe millénaire pour porter de l'Inde à l'Irlande, la culture aryenne. En réalité, il n'y a aucune trace certaine de Celtes ou de Germains dans le Nord de l'Europe avant les débuts du Ier millénaire, tandis que la poterie que les caractérise, tant incisée que peinte, se trouve dans les dépôts néolithiques d'Anan (Transcaspienne) comme de Cucuteni (Roumanie) ; en même temps les documents cunéiformes attestent la présence d'éléments indo-iraniens disséminés de l'Arménie à la Syrie depuis le début du IIe millénaire. Même si l'on ne voit pas des Aryens, comme Feist le fait à la suite de Winckler, dans les *Hari* dont ces documents semblent donner le nom à certaines de ces bandes indo-iraniennes, des noms de personne et de lieu attestent dès lors leur pénétration. Tout indique qu'ils descendent alors en Asie par le Nord de l'Iran et ces données historiques coïncident avec les légendes védiques. Les ancêtres des Aryens d'Europe n'ont-ils pu partir également du Turkestan ? Déjà la concordance des découvertes de Pumpelly et de H. Schmidt dans les buttes d'Anan et de Merv avec celles que E. von Schmidt, Vassits, Thompson et autres ont faites depuis le Caucase jusqu'en Thessalie incitait à faire venir par étapes les futurs Aryens d'Europe de l'Oxus au Danube : de là, vers 1500, Phrygiens et Thraces, Grecs et Italiotes auraient tourné au Sud-Est tandis que Celtes et Germains s'acheminaient vers le Nord-Ouest. Aux arguments archéologiques qui militent en faveur de cette hypothèse, les explorations allemande, anglaise et française au Turkestan ont ajouté, dans les manuscrits recueillis, un argument linguistique, aussi important qu'inattendu. Tandis que les documents nouveaux en nord-arien et vieux-sogdien pénètrent, comme on devait s'y attendre, dans le groupe iranien des langues indo-européennes, le tokharien, qui a été assez développé pour qu'on ait pu déjà y reconnaître deux dialectes, montra toutes les particularités du groupe occidental. Or, pour toute leur culture, ces Tokhares du Tourfan se trouvaient entièrement dans la dépendance de l'Inde et de l'Iran entre les Ve et Xe siècles où nous reportent leurs manuscrits. S'ils n'en avaient pas moins gardé dans leur langue les formes et les flexions des langues aryennes d'Europe, c'est qu'ils devaient obéir à une tradition séculaire. Du moins est-ce une façon légitime d'interpréter ces faits que de voir avec, M. Feist, dans les Tokhares, une des peuplades laissées dans leur habitat primitif lors de la migration des Aryens vers l'Europe. Et M. Feist croit trouver une confirmation de sa théorie dans une des peintures rapportées au Musée ethnographique de Berlin des temples du Tourfan

(le temple IX du monastère Bazaklik) qu'il reproduit en frontispice : on y voit, au milieu de personnages au type indien, iranien ou mongol des « têtes rondes » à cheveux roux et yeux bleus placés droit qui donnent vivement l'impression de Germains. Il apparaît de plus en plus que non seulement le Turkestan a été le berceau des Aryens, mais encore que, bien que coupés de toute parts par les Mongols, ils s'y sont maintenus en nombre jusqu'au xe siècle de notre ère : ainsi, si la masse des Sogdiens a été refoulée au Sud au début du IIIe siècle av. J.-C. par les Parthes et les Daces, le sogdien n'en restait pas moins une des langues dominantes de l'Asie centrale au début du Moyen-Age quand, à Qara Balgassoun, en pleine Mongolie, se dresse l'inscription trilingue : chinois, turc et sogdien. Si l'on admet au compte des Indo-européens l'évidence archéologique d'Anan et l'évidence linguistique du tokharien, il devient vraisemblable que les Aryens avaient déjà atteint un haut degré de culture avant de renvoyer leurs premières vagues vers le Sud et vers l'Ouest au début du IIe millénaire.

Nous ne pouvons qu'indiquer ainsi l'hypothèse développée par M. Feist. Il faut lire dans son ouvrage, clairement composé et intelligemment illustré, tout le détail des faits sur lesquels elle s'appuie. On donnera une idée de sa richesse en résumant sa table des matières. Un 1er livre montre en 3 chapitres, comment, par l'archéologie et par la philologie, s'est constituée l'idée d'une unité indo-européenne et quels en sont les caractères au point de vue de la langue, de l'industrie et de la culture. Un 2e livre résume en 2 chap. les indices archéologiques et linguistiques qui attestent que les Indo-Européens devaient connaître la métallurgie du bronze avant leur séparation et trace un tableau de la civilisation de l'Asie et de l'Europe à la fin de l'époque néolithique. Un 3e livre expose en 10 chap. tout ce que l'on sait de la culture des Indo-Européens : organisation familiale et sociale, maison et habitat, les animaux domestiques et plantes cultivées, monde végétal et monde animal connus, les métaux connus et travaillés, instruments et industries, alimentation et habillement, division du temps et système métrique, commerce et trafic, coutumes et croyances. Le 4e livre jette, en 2 chap., un coup d'œil sur les peuples de l'Asie antérieure et de l'Europe méridionale au contact desquels les Indo-Européens se trouvaient et qu'ils allaient en partie conquérir. Le 5e livre enfin cherche à reconstruire en 3 chap. d'après les particularités linguistiques et les noms de lieu, la marche générale de la migration indo-européenne et en différentes étapes, du temps où ils quittaient le Turkestan jusqu'à celui où Tacite décrivait la Germanie.

D'abondants *indices* rendent facile la consultation d'un ouvrage qui, malgré des lacunes et des inexactitudes inévitables, est, je crois, le meilleur qu'on puisse lire pour se mettre au courant de l'état actuel de la question indo-européenne.

A. Reinach.

*
* *

Fred. Behn, *Vorhellenische Altertuemer der oestlichen Mittelmeerlaender*. In-8o, 154 pl. 10 pl. Fasc. 4 du *Katalog des röm.-germ. Central Museum*, Mayence, 1913.

De plus en plus s'affirme l'idée des connexions entre les cultures de l'Europe occidentale et celles de l'Orient méditerranéen. Tout Musée de préhistoire et de proto-histoire en pays germanique ou celtique qui veut offrir un tableau vraiment explicatif de la civilisation dont il montre les étapes doit placer en regard les specimens des principales séries de l'Egypte, de l'Asie-Mineure, de la Crète et de Chypre, de la Grèce et de l'Italie du Sud aux âges de la pierre et du bronze. C'est ce qu'a parfaitement compris le Musée central des antiquités de la Germanie romaine qui achève de se constituer à Mayence. Trois salles du rez-de-chaussée ont été réservées aux « antiquités préhelléniques de la Méditerranée orientale ». Autour d'un noyau de pièces originales, données notamment par Schweinfurth, Schoetensack, Kœrber et Virchow, on y a réuni, à l'aide de moulages, plus de mille exemplaires de ces antiquités. M. Behn vient de les publier en un excellent catalogue où chaque série est précédée d'une courte notice et chaque pièce suivie des références nécessaires. Il n'est pas, toutefois, sans lacunes : ainsi rien ne représente les fouilles si intéressantes de Tylissos et de Primà en Crète, ni celles des villages préhistoriques de la Thessalie et de la Phocide; enfin, il me semble que la Sicile et l'Italie du Sud, où la culture égéenne a joué un si grand

rôle, auraient dû avoir place dans ce Catalogue. Enfin, dans les notices ne manquent pas quelques affirmations contestables : comment soutenir par exemple que la « céramique néolithique de l'Égypte dénonce d'indéniables rapports avec la céramique à bandes du Danube » (p. 6) ; les figurines de femmes béotiennes « en galette » et à *polos* ne sont pas dites par les paysans de Grèce, *pappas*, mais *pappadia* (p. 128) ; pour Chypre, dans la bibliographie oubli malencontreux des travaux de Dussaud et, en général, des Français. Mais ces vétilles ne diminuent pas la valeur du bel effort qui représente la constitution de ces séries comparatives et il faut espérer que le Musée des antiquités nationales de Saint-Germain montrera bientôt, par la salle de comparaison qu'il prépare, qu'il ne le cède en rien à son pendant d'Allemagne.

A. R.

*
* *

Villhjālmur Stefansson, *My life with the Eskimo*. 1 vol. in-8° de 528 pp., avec 60 hors texte et deux cartes. Londres, Macmillan et C°, 1913. Prix 17 shillings.

En général, les explorations polaires n'apportent que peu de documents ethnographiques, le but étant d'atteindre une latitude aussi haute que possible, ce qui conduit forcément dans des régions inhabitées.

Voici pourtant un voyageur dans la mer arctique, qui a consacré son attention plutôt aux hommes qu'aux seules configurations des côtes. Au lieu de chercher à se rapprocher davantage du pôle que ses devanciers, il a étudié les populations si peu connues du nord de l'Alaska et, au-delà, de l'île Victoria. Le livre que nous annonçons ici, contient le récit de la seconde expédition de M. Stefansson, projetée en 1906, lorsque ce voyageur intrépide était encore engagé dans sa première exploration arctique. D'abord il fut invité à accompagner comme ethnographe l'expédition de Leffingwell et Mikkelsen, partie de la Colombie britannique au printemps de 1906. Mais M. Stefansson décida de se rendre au nord de l'Alaska par la voie de terre, pour avoir tout loisir d'étudier les Eskimo de la Mackenzie, même si le vaisseau était empêché par la glace de pénétrer jusqu'à la côte occidentale de la Victoria. En effet, ce vaisseau, le schooner Duchess of Bedford, fut obligé d'hiverner avant d'atteindre son but et M. Stefansson ne joignit jamais cette expédition. De son point de vue d'ethnographe il s'en réjouit ; pendant six ans il a vécu avec les Eskimo, et cela dans le sens strict du mot ; dans leurs maisons, mangeant leur nourriture, portant leurs vêtements, chassant et pêchant avec eux ; bref, en s'assimilant tout à fait au peuple qu'il étudiait et en se plaçant ainsi dans une situation avantageuse et exceptionnelle. Nous sommes heureux de constater que sa récolte fut proportionnelle aux grandes dépenses d'effort et d'énergie.

Le principal objet de l'expédition était d'aller visiter les tribus habitant à l'est, et dont l'existence était niée par les Eskimo de la Mackenzie. Le 13 mai 1910, ces indigènes jusqu'à cette date problématiques furent découverts campés sur la glace du Détroit Dolphin and Union, et comme leur dialecte ne différait pas plus de celui de la Mackenzie que l'espagnol du portugais, il n'y eut aucune difficulté à entrer avec eux en relations. C'est chez ces gens que le voyageur obtint les premiers renseignements sur les « Eskimo blonds à yeux bleus ». On ne s'étonna point de la physionomie de l'étranger, on le considéra comme appartenant à une tribu d'Eskimo, précisément parce qu'on connaissait des Eskimo auxquels il ressemblait.

Il est fort rare dans l'histoire des découvertes que le premier explorateur d'un peuple primitif parle la langue de ce peuple. Cette circonstance a beaucoup facilité à M. Stefansson de se faire considérer vite comme un membre de la tribu et de jouir de la confiance générale et illimitée.

Ces gens, dit-il, étaient simples, hospitaliers, affables et polis. Ils se dévouèrent à la construction d'une maison de neige pour les visiteurs ; et cette maison fut meublée de peaux, d'une lampe et d'autres objets. Ils invitèrent les visiteurs à rester autant que dureraient les provisions de la tribu. On n'irait pas chasser les phoques, car il serait fête en l'honneur des étrangers, venus d'une distance sans précédent (p. 173).

Voici encore quelques notes du voyageur sur cette première rencontre (174).

Ce n'étaient pas les hommes que César rencontra en Gaule ou en Grande-Bretagne. C'étaient plutôt ceux peuplant ces pays dans un temps beaucoup plus éloigné, contemporain de la construction des

pyramides d'Égypte. Leur présence sur le même continent avec les villes populeuses de l'Amérique constitue un anachronisme de dix mille ans en développement matériel et intellectuel. Ils se procuraient leur nourriture avec les armes de l'âge de la pierre. Leurs pensées étaient simples et primitives. Pour l'explorateur, leur vie réflétait celle de nos ancêtres lointains, dont les grottes préhistoriques ont conservé quelques restes. Les objets antérieurs à la connaissance de la fonte des métaux, recueillis dans différentes parties du monde, racontent une histoire merveilleuse à celui qui dispose d'une imagination scientifique pour combler les lacunes. Mais ici, le voyageur n'avait rien à imaginer; il n'avait qu'à regarder et à écouter. Il ne se trouvait pas devant des restes de l'âge de la pierre, mais il entrait pleinement dans cette période même, où il fut accueilli par des êtres essentiellement humains, qui lui dirent d'être le bienvenu.

Un séjour d'un an dans le voisinage de ces Eskimo n'infirma point la première impression : qu'ils sont les égaux des meilleurs de notre race pour les bonnes manières, la gentillesse et les vertus fondamentales. Ils ne ressemblaient pas à la conception théorique qu'on se forme souvent des hommes néolithiques, mais ces derniers ont peut-être ressemblé à leurs représentants actuels dans la mer arctique. C'étaient des hommes avec des conceptions d'honneur, d'amitié et de sympathie, tenant compte des sentiments et du bien-être d'autrui, et avec lesquels M. Steffansson a vécu jusqu'au jour où le mot « sauvage » perdit pour lui le sens d'autrefois. Il y gagna la certitude que la nature humaine est la même, non seulement à travers l'espace, mais aussi à travers les siècles (p. 188).

A l'endroit où ces Eskimo furent découverts, le détroit possède environ la largeur de la Manche et le village temporaire se trouvait à peu près à égale distance des deux rives. Ainsi les Français paléolithiques ont pu, peut-être, visiter la Grande-Bretagne, sans s'apercevoir qu'ils visitaient une île, comme les Eskimo ignorent que Victoria est une île et cette dernière est beaucoup plus grande que la Grande-Bretagne.

La population ambulante du détroit était tout disposée à introduire le voyageur auprès de leurs voisins sur la terre ferme, les Haneragmint, devenus notoires comme les « Eskimo blonds à yeux bleus », découverts par M. Stefansson le 16 mai 1910. Natkusiak, un indigène de la Mackenzie, le compagnon de voyage de l'explorateur, déclara aussitôt : « Ce ne sont pas des Eskimo, ce sont des gens qui s'habillent, parlent et agissent comme des Eskimo » et il compara plus tard trois des hommes à des matelots de baleinier et à un quatrième il attribua de la ressemblance avec les indigènes du Cap-Vert. Ces hommes avaient des yeux brun-clair avaient un type scandinave très prononcé; jamais M. Stefansson ne rencontra dans l'Alaska des personnes de race croisée offrant une ressemblance frappante avec des Européens. Boas donne 100-105 pour l'angle facial des Eskimo supposés de race pure et 95-96 pour les descendants d'Eskimo et d'Européens. Pour 104 personnes de Victoria, le chiffre moyen fut 97, ce qui place l'Eskimo blond, d'après la forme du crâne, exactement là où l'on voudrait le placer par rapport à la couleur des yeux et de la chevelure. Le voyageur reconnaît se trouver soit devant le dernier chapitre et l'épilogue d'une tragédie du passé, soit devant un mystère nouveau que l'avenir aurait à résoudre. Pour expliquer ce phénomène anthropologique, il cherche un rapport entre ces hommes et la première colonisation du Groënland par les Islandais, en 985.

Les premiers colons scandinaves découvraient au Groënland des traces d'habitations, sans y rencontrer des Eskimo, mais ces derniers arrivèrent plus tard, venus probablement du continent américain, et leurs rapports avec les Scandinaves ne furent guère amicaux. Par un concours de circonstances d'ordre politique, les Norvégiens ont perdu de vue leurs colonies lointaines. Peu après 1341, la colonie la plus septentrionale fut détruite et les dernières nouvelles authentiques de la colonie méridionale datent du début du xve siècle, bien que des rapports plus ou moins apocryphes affirment son existence vers l'an 1500. Il paraît certain que du temps de Colomb les Scandinaves n'habitaient plus le Groënland et lorsque ce pays fut de nouveau découvert par John Davis, en 1585, des Eskimo en étaient les uniques habitants (pp. 190-198).

Pourtant, les historiens ont toujours admis la possibilité que ce ne fut pas une guerre d'extermination qui fit périr les colo-

nies scandinaves. Les survivants auraient pu émigrer vers l'ouest pour y succomber ou bien pour s'amalgamer avec les populations indigènes. Après la publication de la découverte des tribus du sud-ouest de l'île Victoria, le général Greely a examiné la littérature de l'exploration arctique et il a pu relever des notices sur l'Eskimo blond depuis 1656 jusqu'à sir John Franklin en 1824 (p. 199).

Cette théorie demande des vérifications.

Quant à l'expédition en général : soit que M. Stefansson parcourut 8 ou 75 kilomètres dans une journée, il les faisait toujours à pied, et pendant un trajet de 1.600 kilomètres il n'était jamais assis sur le traîneau sauf en descendant une colline ou ayant des engelures. Il n'importe pas de savoir combien de semaines ou de mois on pourra être en route, déclare-t-il, mais quelle distance on pourra accomplir. Personne ne devrait s'engager dans l'exploration arctique, s'il est incapable de marcher autant que les chiens peuvent traîner ses bagages. Plusieurs explorateurs de jadis, dont les noms sont gravés sur le registre de la gloire et imprimés sur des livres imposants, ont été à peine mieux que des bagages transportés par les membres inférieurs de leurs expéditions, des membres rarement mentionnés dans les rapports. De nos jours, les explorateurs comme Peary et Shackleton, sont presque toujours capables et préparés à travailler eux-mêmes, en ne demandant de leurs subordonnés pas plus qu'ils n'exigent d'eux-mêmes (pp. 260-261).

Nous citons encore cette remarque sur la langue eskimo (p. 354) On croit généralement que beaucoup de gens qui ont fréquenté les Eskimo ont appris leur langue. La vérité est qu'il s'est développé une sorte de jargon, mélange de quelques mots anglais, océaniens (hawaïens), espagnols, danois et eskimo, dont le vocabulaire ne compte que 300 à 500 mots qui ne subissent aucune inflexion. Cette langue là est facilement acquise, et elle a fait dire que la langue des Eskimo est pauvre et peu expressive. Mais la véritable langue de ce peuple, avec ses suffixes innombrables modifiant à l'infini les verbes et les substantifs, est plus difficile à acquérir pour un Anglais que les langues russe, suédoise, française et grecque réunies. Ayant appris cette langue théoriquement, avant de commencer son voyage, ce ne fut qu'à la fin de cinq ans de séjour, dans l'intimité du peuple, que M. Stefansson comprit sans effort les conversations ordinaires. Et encore il avait sérieusement étudié la linguistique constituant son travail principal et son passe-temps favori.

Les chapitres sur la religion des Eskimo et sur leurs adaptations des dogmes chrétiens, depuis leur conversion, contiennent beaucoup de faits intéressants. Ainsi l'auteur raconte en détails une séance de chamane pour rechercher, par des procédés magiques, un objet perdu.

Parmi les collections rapportées par M. Stefansson, il faut citer 20,600 spécimens archéologiques, résultat de six semaines de fouilles près de Point Barrow. Ces objets sont maintenant dans l'American Museum, of Natural History et semblent enseigner des faits nouveaux concernant les Eskimo préhistoriques. Nous ne parlerons pas ici des collections du naturaliste Anderson, dont les notes forment un Appendice du volume.

Le livre est illustré de 60 planches hors texte, qui donnent une image des populations visitées, de leur milieu et de leur vie. L'auteur n'a pas pu photographier autant qu'il aurait voulu, ayant fait certains voyages sans appareil photographique, qui était resté dans une cache. Deux cartes indiquent l'itinéraire parcouru ; le fonds important de folklore noté au cours de ces six ans, et pendant la dernière période dans la langue des narrateurs, aura par ce fait même aussi un intérêt linguistique, une fois qu'il sera publié.

Une note de l'éditeur nous informe que M. Stefansson n'a pas vu les dernières épreuves de son livre, puisqu'il est reparti dans les régions boréales. Les journaux ont raconté qu'il est parti cette fois-ci à la tête d'une expédition subsidiée par le gouvernement canadien et qu'il rapportera des images vivantes des Eskimo, ayant emporté du matériel cinématographique... A son retour, on pourra voir, sur l'écran, les tribus visitées dans leur vie réelle.

R. P. Van der Voo.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME V (1914)

Pages.

ACTES 1, 7, 25, 37

Articles.

CALONNE-BEAUFAICT (de), Les graffiti du mont Gundu (8 fig.) 109
CHÉRUY (Paul), Notes sur les Agni de l'Indénié (4 fig.) 157, 227
COHEN (Marcel), Documents ethnographiques d'Abyssinie (fin) (20 fig.). 23
DEONNA (W.), Etudes d'art comparé. 34, 97
DUPUIS-YAKOUBA (A.), Notes sur Tombouctou (11 fig.) 248
GENNEP (A. van), Etudes d'ethnographie algérienne ; XII, les systèmes de fermeture (3 pl., 11 fig.) 4
GIRONCOURT (G. de), L'art chez les Touareg (18 fig) 42
GRANDIDIER (G.), Notes sur Oûksem, Berbère saharien (2 pl., 1 fig.) 4
HERBER (Dr T.), Les tatouages des prostituées marocaines (31 fig.) ... 265
LABOURET (H.), Notes contributives à l'étude du peuple Baoulé (21 fig.) 83, 181
LUQUET (G.), Dégénérescences alphabétiques du visage humain dans les graffiti contemporains (11 fig.) 92
MENANT (D.), Une évolution sociale chez les Parsis 118, 168, 235
PEAKE (Harold), The early Bronze Age in the lower valley of the Rhône (6 fig.) 57
ROBERT (G.), Notes d'ethnographie indo-chinoise (3 fig.) 223

Communications.

ARANZADI (T. de), Sur les pierres préhistoriques pour le dépiquage du blé 138
BASSET (René), Une forme de défi 135
BOUGE (L.), Note sur trois statuettes de Lifou (4 fig.) 65
DECOURDEMANCHE (J. A.), Origines du pied de Charlemagne 195
DELAFOSSE (Maurice), Au sujet des statuettes en pierre du Kissi (Guinée française) 143
— Découvertes de M. Bonnel de Mézières dans la région de Tombouctou 203
DEONNA (W.), A propos des silex à dépiquer 136
FOUCAULD (R. P. Ch. de), Lettre à M. de Malibran 68
GAUDEFROY-DEMONBYNES, La coupole des scorpions à Émèse 197
PERROT (E.), Poisons de flèches et poisons d'épreuve 131
REINACH (A.), A propos du tribulum 140

Analyses et notices.

ARENSDORFF (L.), Manuel pratique de lange peulh (M. Delafosse) 72
BASSET (R.), Recherches historiques sur les Maures, fasc. III (M. Delafosse) 147
BEHN (Fr.), Vorhellenische Altertümer der œstlichen Mittelmeerlaender (A. Reinach) 277
BOTTE (Louis), Au cœur du Maroc (A. v. G.) 72
BRANFORD (V.), Interpretations and Forescats (A. v. G.) 221
BRUEL (Bibliographie de l'Afrique Equatoriale française (A. v. G.) 211
BRUNNHOFER (H.), Arische Urzeit (A. Reinach) 274
COCK (A. de) et TEIRLINCK (Is.) Brabantsch Sagenboek, t. III (A. v. G.). 210
DÉCHELETTE (J.), Manuel d'archéologie, t. II, 3 (A. v. G.) 217
DEMORGNY (G.), La question du Danube — Le Fars (A. v. G.) 153
DEONNA (W.), Etudes d'archéologie et d'art (A. R.) 216
DURKHEIM (E.), L'Année sociologique, t. XII (A. v. G.) 208

Pages.

Equilbecq (F. V.), Contes indigènes de l'ouest africain français (M. Delafosse) 145
— Essays and studies presented to William Ridgeway (A. v. G.)..... 215
Feist (S.), Kultur, Ausreitung und Herkunft der Indo-Germanen (A. Reinach)..... 274
Gemoll (M.), Israeliten und Hyksos (A. Reinach)..... 152
Gibert (Fr.], Les pays d'Albanie et leur histoire (A. v. G.)..... 212
Siuffida-Ruggeri, L'Uomocome specie collettiva (A. v. G.)..... 206
Joyce (T. A.), Mexican Archæology (A. v. G.)..... 211
— Jahrbuch du Musée de Leipzig, t. V (A. v. G.)..... 210
Jullian (Camille), Histoire de la Gaule, t. IV (Albert Dauzat)..... 149
Leroux (G.), Les origines de l'édifice hypostyle (A. Reinach)..... 69

Pages.

Marett (R. R.), The Threshold of Religion, 2e éd. (A. v. G.)..... 207
Martin (Germain), Le tissage du ruban à domicile dans le Velay (A. v. G.)..... 213
Mesnage (P. J.), Romanisation de l'Afrique (M. Delafosse)..... 146
Numancia (Excavaciones de) (A. R.). 226
Pitou (C.), Le costume civil en France du XIIIe au XIXe siècle (A. v. G.)... 72
Rawlinson (H. G.), Bactria (A. Reinach)..... 150
Schiffer (S.), Die Aramäer (A. R.)... 216
Stefansson (V.), My life with the Eskimo (B. P. van der Voo)..... 278
Vogel (H.), Eine Forschungsreise im Bismarck-Archipel (A. v. G.).... 212
Wiedemann (A.), Der Tierkult der alten Aegypter (A. R.)..... 153
Zelner (Fr. de), Contes du Sénégal et du Niger (M. D..... 148

L'Imprimeur-Gérant, Ulysse Rouchon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

Hovelacque, Em. Picot et J. Vinson. *Mélanges de linguistique et d'anthropologie* In-18. . . . . 4 fr. »

Lajonquière (Le Commandant Lunet de). *Ethnographie du Tonkin Septentrional.* Gr. in 8, 20 planches et cartes en couleurs. . . . . 15 fr. »

Lesson (P.-A.). *Les Polynésiens*, leur origine, leurs migrations, leur langage. 4 forts volumes in-8, cartes. . . . . 40 fr. »

Martinet (L.). *Le Berry préhistorique.* In-8, belle carte. . . . . 5 fr. »

Monteil (C.). *Les Khassonké.* Monographie d'une peuplade du Soudan français. Un fort vol. in-8, pl. . . . . 15 fr. »

Montelius (O.), conservateur du Musée de Stockholm. *Les temps préhistoriques en Suède et dans les autres pays scandinaves.* Traduit par S. Reinach, de l'Institut. In-8, 20 pl., 427 fig. et une carte. . . . . 10 fr. »

Morgan (J. de). *Les premières civilisations.* Etudes sur la préhistoire et l'histoire jusqu'à la fin de l'empire macédonien. In-8 de 600 pages, avec 77 cartes et 50 figures dans le texte. . . . . 15 fr. »

— *Ethnographie préhistorique en Egypte* et Tombeau royal de Négadah. In-8, 900 fig. et planches. . . . . 25 fr. »

Obédénare (O.), *La Roumanie économique.* Anthropologie. In-8. . . . . 3 fr.

Paniagua (A. de). *Les temps héroïques.* Etude préhistorique d'après les origine indo-européennes. In-8 de 900 pages. . . . . 12 fr. »

Petitot (Le P.). *Monographie des Déné-Dindjié.* In-8. . . . . 5 fr. »

— *Monographie des Esquimaux Tchiglit.* In-8, fig. . . . . 4 fr. »

Reinach (S.) de l'Institut. *Répertoire de l'art quaternaire.* In-18, 1500 fig. 5 fr. »

— *Terminologie des monuments mégalithiques.* In-8. . . . . 1 fr. 50

— *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires.* In-8. . . . . 2 fr. 50

Revoil (G.). *Notes d'archéologie et d'ethnographie recueillies dans le Çomal.* In-8, illustré. . . . . 2 fr. »

Revue d'anthropologie, publiée sous la direction de M. le Dr Broca. Tomes IV, V, VI, in-8, avec figures et planches. Les 3 volumes. . . . . 40 fr. »

Revue d'ethnographie, publiée par le Dr Hamy. Collection complète, 1882-1889, 8 volumes in-8, figures, planches et cartes. . . . . 150 fr. »

Revue d'ethnographie et de sociologie, publiée sous la direction de A. van Gennep. Abonnement : 25 francs. Union postale. . . . . 27 fr. »

Revue de philologie et d'ethnographie, publiée sous la direction de C.-E. de Ujfalvy. Tomes I à III (tout ce qui a paru). . . . . 20 fr. »

Rosny (Léon de). *La science de la civilisation* Traité d'ethnographie théorique et descriptive. 2 fascicules. In-8. Chacun. . . . . 2 fr. 50

Schneider (Ed.). *Les Pélasges et leurs descendants.* Une race oubliée (Les Albanais). In-18, planches. . . . . 5 fr. »

Smirnow (J.). *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama.* Etudes d'ethnographie historique, traduites du russe par P. Boyer. — I. Les Tchérémisses. — II. Les Mordves. In-8. . . . . 15 fr. »

Tschouriloff. *Etude sur la dégénérescence physiologique des peuples civilisés.* In-8, fig. . . . . 2 fr. »

Ujfalvy (C.-E. de) *Expédition française en Sibérie et dans le Turkestan.* Archéologie et ethnographie. 3 volumes et 2 albums. In-8, planches. . . . . 40 fr. »

— *Résultats anthropologiques d'un voyage en Asie centrale.* In-8. . . . . 3 fr. 50

— *L'art des cuivres au Cachemire et au Petit-Tibet.* In-8, fig. . . . . 6 fr. »

Verrier (Le Dr E.). *Etudes ethnographiques.* In-16, fig. et carte. . . . . 3 fr. »

Viollier (Dr). *Essai sur les rites funéraires en Suisse*, des origines à la conquête romaine. Etude sur les mœurs et les croyances des populations préhistoriques. In-8, illustré. . . . . 3 fr. 50

SMITHSONIAN INSTITUTION LIBRARIES
3 9088 01068 4181

ETHNOGRAPHIE, ANTHROPOLOGIE, ARCHÉOLOGIE PRÉHISTORIQUE

Aveneau de la Grancière. *Les parures préhistoriques en grains d'enfilage et les colliers talismans celto-armoricains.* In-8, pl. . . . . 3 fr. 50
— *De l'affinité de races et de traditions entre les Celto-Armoricains et les Gallois.* In-8. . . . . 1 fr. »
— *Les rouelles gauloises et les fusaioles en plomb du Morbihan.* In-8, 2 pl. . . . . 1 fr. 50
— *La neuvaine des mourants dans le pays de Pontivy.* In-8. . . . . 1 fr. »

Bérenger-Féraud. *Les peuplades de la Sénégambie.* Histoire. Ethnographie. Mœurs et coutumes. Légendes, etc. In-8 . . . . . 7 fr. 50

Broca (Dr P.). *Sur la topographie cranio-cérébrale*, ou sur les rapports anatomiques du crâne et du cerveau. In-8, fig. . . . . 3 fr. »
— *Mensuration de la capacité du crâne:* In-8, fig. . . . . 2 fr. 50
— *Recherches sur l'indice orbitaire.* In-8, fig. . . . . 2 fr. »
— *Sur l'angle orbito-occipital.* In-8, planche et fig. . . . . 2 fr. »
— *Sur la trépanation du crâne* et les amulettes craniennes à l'époque néolithique. In-8, fig. . . . . 3 fr. 50

Bruel (G.). *Notes ethnographiques sur quelques tribus de l'Afrique équatoriale française.* Fasc. I. Les populations de la Moyenne Sanga, Pomo, Boumali, Babinga. Gr. in-8, fig., 10 planches et 2 cartes. . . . . 3 fr. 50

Cabaton (A.). *Nouvelles recherches sur les Chams.* In-8, fig. et pl. . . 10 fr. »

Caillot (Eug.). *Les Polynésiens orientaux au contact de la civilisation.* In-8, 92 planches. . . . . 15 fr. »
— *Histoire de la Polynésie Orientale.* Un volume in-8, de 600 pages, d'après des documents inédits. . . . . 20 fr. »

Carbou (Henri). *La région du Tchad et du Ouadaï.* Etudes ethnographiques. Dialecte Toubou. 2 vol. in-8, carte. Chaque volume. . . . . 12 fr. »

Chantre (Ernest). *Mission scientifique en Cappadoce.* 1893-1894. Gr. in-4, 30 planches en noir et en couleurs, une carte et 200 dessins. . . . 40 fr. »

Collineau. *Résumé des instructions craniologiques* et craniométriques de la Société d'Anthropologie. In-8. . . . . 2 fr. »

Congrès international d'archéologie et d'anthropologie préhistoriques. 10e session (Paris, 1889). In-8, figures et planches. . . . . 12 fr. »

Congrès international des sciences ethnographiques, tenu à Paris du 15 au 17 juillet 1878. In-8 de 1035 pages. . . . . 7 fr. 50

Devéria (G.), de l'Institut. *La frontière sino-annamite.* Description géographique et ethnographique. In-8, pl. et cartes. . . . . 20 fr. »

Eraines (Jean d') *Le problème des origines et des migrations.* I. La Bible, document historique. — II. Science et méthode. — III. La grande hypothèse. Origine de la race blanche. In-8. . . . . 7 fr. 50

Gennep (A. van). *Etudes d'ethnographie algérienne.* Les soufflets algériens. Les poteries kabyles. Le tissage aux cartons. L'art décoratif. Gr. in-8, 52 fig. et 11 planches. . . . . 7 fr. 50

Girard de Rialle. *De l'anthropophagie*, étude d'ethnologie comparée. In-8. 2 fr. »

Hamy (Le Dr), de l'Institut. *Les origines du Musée d'ethnographie.* Histoire et documents. In-8 . . . . . 5 fr. »
— *Galerie américaine du Musée d'ethnographie du Trocadéro.* Choix de pièces ethnographiques. 60 planches, avec texte explicatif. 2 volumes in-folio, cartonnés. . . . . 50 fr. »

Hovelacque (A.). *Notre ancêtre*, recherches d'anatomie et d'ethnographie sur le précurseur de l'homme. In-8. . . . . 1 fr. 50
— *Langues, races, nationalités.* In-18. . . . . 0 fr. 50

Le Puy-en-Velay. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon.